

الصَّوَالِخُ الْمَسْئَلَةُ

على الجريمة والعقوبة

مؤلف
إبن نعيم الكورني

مكتبة المستعيني

١٤ ش. الجمهورية - القاهرة ت ٢٩١-٢٩



مختصر

الصلوات الخمس والمسئلة
على الجرمية والمطلقة

تأليف

ابن قيم الجوزية

(اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصلي رحمه الله)

بتصحيح الناشر

ذكرنا على يوسف

كلمة الناشر

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات نحمده على ما وفق وأعان على طبع
(مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) لإمام أهل السنة فى وقته
فاصر الكتاب والسنة الإمام شمس الدين محمد بن أبى بكر الشوير (بأبن قيم
الجوزية) قدس الله روحه ونور ضريحه .

وهذا الكتاب فريد فى بابه ، فهو من خير ما أخرج للناس فى بيان ما جاء
فى الكتاب والسنة من عقائد السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم
ودحض ما خالف ذلك من عقائد أهل الزيغ بالحجج العقلية والنقلية والنقول
المستفيضة عن أئمة الإسلام والمسلمين مما لا يسع فاضلاً جهله ، فقد كشف رحمه
الله عوارضه المتفلسفين والجهمية التى ردوا بها نصوص القرآن والسنة ، وأفاض
فى بيان بطلان القول بالمجاز ، وأبان غرض القائلين به ، وأوضح ما ادعوا فيه
المجاز من كتاب الله وإفادة خبر الثقات للعلم وإن الأحاديث الصحيحة يستدل
بها على أسماء الله وصفاته ورد شبهات المتكلمين فى ذلك بما لا تحدهم مجموعة فى
كتاب سواه .

وصدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى مصر سنة ١٣٤٨ هـ على نفقة
جلالة الملك عبد العزيز آل سعود رحمه الله وكانت فى جزأين وسط بحروف
كبيرة ، إلا أنها كانت كثيرة الأخطاء ، حتى أنهم أثبتوا فى آخر الجزء الثانى
تصويراً لا أكثر من مائتى غلطة ، والذى تركوه أكثر مما أثبتوه .

وفى عام ١٣٨٠ هـ قنا بطبعه وبذلنا فى تصحيحه جهداً كبيراً ، وأصدرناه
بحرف صغير فى جزء واحد كبير دون أن نحذف من كلام المؤلف لفظاً واحداً .
وما نحن فى عام ١٤٠٠ هـ وقد تقدمت طبعتنا الأولى من زمن بعيد ، نقدم
طبعتنا الثانية بنفس الدقة والعناية فى التصحيح راجين من الله تعالى أن يجعل
هذا العمل خالصاً لوجهه وأن ينفع به المسلمين .

ترجمة وجيزة

للعلامة المحقق ابن القيم مؤلف تصواعق المرسلة

قال السيد نعمان الألوسى البغدادي في كتاب جلاء العينين :

هو العلامة شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزهرى ثم

الدهشقي الفقيه الحنبلي المفسر النحوى الأصولي المتكامل الشهير بابن قيم الجوزية .

قال في الشذرات بل هو المجتهد المطلق . قال ابن حجب وله شيخنا سنة إحدى وتسعين

وسبعمائة ، ولازم الشيخ تقي الدين بن تيمية وأخذ عنه وتفنن في كافة علوم الإسلام

وكان عارفاً في التفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وبالحدیث

ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط منه لا يلحق في ذلك ، وبأفقته والأصول والعربية ،

وله فيها اليد العارلى ، وبعلم الكلام والتصوف . حبس مدة لإنكاره شد الرحيل إلى

قبر الحابل ، وكان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى ولم أشاهد مثله في

عبادته وعلمه بالقرآن والحديث وحقائق الإيمان وليس هو بالمهصوم ، ولكن لم أر في

معناه مثله ، وقد امتحن وأودى مرات وحبس مع شيخه شيخ الإسلام تقي الدين في

المرّة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ، ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ ، وكان في مدة

حبسه معتظلاً بتلاوة القرآن والتفكير ففتح عليه من ذلك خير كثير ، وحصل

له جانب عظيم من الإقواء والمواهب الصحيحة وأماط بسبب ذلك على الكلام في علوم

أهل المعارف والخوض في غوامضهم ، وتصانيفه ، مثله بذلك ، وحج مرات كثيرة ،

وجاور مكة ، وكان أهل مكة يحبون من كثرة طوافه وعبادته ، وسكنت عليه فهدته

النونية في السنة ، وأشياء من تصانيفه غيرها ، وأخذ منه العلم خلق كثير في حياة شيخه

إلى أن مات وانتقموا به . قال قاضي بزمكان الدين الزهرى ، وما تحت أديم السماء

أوسع لها منه ، ودرس بالصدقية ، وأم بالجوزية ، وكتب بخطه ما لا يوصف كثرة ،

وحضرت تصانيف كثيرة جداً في أنواع العلوم .

توفي ثالث عشر رجب سنة إحدى وخمسين وسبعمائة ودفن بقبرة الباب الصغير .

بعد أن حل عليه بمراضع عديدة . وكان قد رأى قبل موته شيخه تقي الدين في النوم

وسأله عن مؤلفاته فأشار إلى علوها فوق بعض الأكارب . ثم قال له وأنت كدت تلحق

بنا ، ولكن أنت الآن في طبقة ابن خزيمة ورحمهم الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وبه نستعين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . الحمد لله
 محمد . ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ومن سيئات
 أعمالنا . ومن يهده الله فهو المهتد . ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إله إلا
 الله وحده لا شريك له . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله . بعثه الله تعالى بين
 يدي الساعة بشيراً ونذيراً . وداعياً إلى الله يأذنه وسراجاً منيراً . فتح به أعيناً
 عمياً . وآذاناً صماً . وقلوباً غلفاً . وأقام به الملة العرجاء . بأن قالوا لا إله إلا
 الله . صلوات الله وسلامه عليه . وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .
 (أما بعد) فهذا استعجاب الصواعق المرسلة على الحمية والمعطلة . لانتخبته
 من كلام شيخ الإسلام . وقدوة الأنام ، ناصر السنة (شمس الدين أبي عبد الله
 محمد بن قيم الجوزية) رحمه الله تعالى .

(اعلم) أن الله بعث رسوله محمداً ﷺ وأهل الأرض أحوج إلى رسالته
 من غيث السماء ، ومن نور الشمس الذي يذهب عنهم حسادس الظلمات ،
 ففرضوهم إليها أعظم الضرورات ، وحاجتهم إليها مقدمة على جميع الحاجات
 فإنه لا حياة للقلوب ولا سرور ولا لذة ولا نعيم ولا أمان إلا بأن تعرف ربها
 ومعبودها وفاضلها بأسمائه وصفاته وأفعاله ، ويكون ذلك أحب إليها مما سواه ،
 ويكون سعيها فيما يقربها إليه ، ومن المحال أن تستقل العقول البشرية بإدراك
 ذلك على التفصيل ، فافتضت حكمة العزيز العليم ، بأن بعث الرسل به معرفين ،
 وإليه داعين ، ولما أجابهم مبشرين ، ولما خالفهم منذرين . وجعل مفتاح دعوتهم
 وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله . وعلى هذه
 المعرفة تنبئ مطالب الرسالة جميعها ، فإن الخوف والرجاء والمحبة والطاعة
 والعبودية تابعة لمعرفة المرجو المخوف المحبوب المطاع المعبود .

ولما كان مفتاح الدعوة الإلهية معرفة الرب تعالى قال أفضل الداعين إليه
 المعاذين جبل : وقد أرسله إلى النبي : إنك تأتي قوماً أهل كتاب : فليكن أول

ما قد عوم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ؛ فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة — الحديث وهو في الصحيحين ؛ والكلف لمسلم . وقد نزه سبحانه نفسه عن غير ما يصفه به المرسلون فقال (سبحانه ربك رب الهرة عما يصقون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فنزه نفسه عما يصفه به الخلق ثم سلم على المرسلين لسلامة ما وصفوه به من النقا ص والعيوب . ثم حمد نفسه على تفرد به بالأوصاف التي يستحق عليها كمال الحمد .

(ومن هنا) أخذ إمام السنة محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله خطبة كتابه . حيث قال : الحمد لله الذي هو كما وصف نفسه وفوق ما يصفه خلقه ، فأثبت بهذه السكينة أن صفاته إنما تتلقى بالسمع لا بآراء الخلق وأن أوصافه فوق ما يصفه به الخلق ، وقد شهد الله سبحانه بالعالم لمن يرى أن ما جاء به الرسول من عند الله هو الحق : لا آراء الرجال فقال تعالى (ويري الذين أتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد) وقال تعالى (أفن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى) فن تعارض عنده ما جاء به الرسول وآراء الرجال فقدمها عليه أو توقف فيه أو قدحت في كمال معرفته فهو أعمى عن الحق .

وقد أخبر الله تعالى عن رسوله ﷺ أنه قال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) وأخبر تعالى عنه أنه سراج منير ؛ وأنه هاد إلى صراط مستقيم ، وبأن من اتبع النور الذي أنزل معه هو المفلح لا غيره ؛ وأن من لم يحكمه في كل ما تنازع فيه المتنازعون وينقاد لحكمه ؛ ولا يكون عنده حرج منه ؛ فليس بمؤمن . فكيف يجوز على من أخبر الله تعالى عنه بما ذكر أن يكون قد أخبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله بما الهدى في خلاف ظاهره . والحق في إخراجهم عن حقائقه وحمله على وحشى اللغات ومستكرهات التأويلات وأن حقائقه ضلال وتضليل وإلحاد ، وأن الهدى والعلم في مجازة وإخراجه عن حقائقه ؛ وأحال الأمة فيسه على آراء الرجال المتحيزين وعقول المتهوكة

(المتهجين) فيقول: إذا أخبركم عن الله وصفاته أعل بشيء فلا تعتقدوا حقيقته؛ وخذوا معرفة مرادى به من آراء الرجال ومعقولها، فإن الهدى والعلم فيه؟ معاذ الله، فإنه لو خرج عن ظاهره بتأويل المتأولين انتقضت هرى الإيمان كلها، وكان لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه.

(والمقصود) أن الله تعالى أكل الرسول ولائته به دينهم وأتم عليهم به نعمته وعمال مع هذا أن يدع ما خلق له الخلق وأرسلت به الرسل، وأزلت به الكتب؛ ونصبت عليه القلبة، وأسست عليه الملة، وهو باب الإيمان به ومعرفة أممته وصفاته وأفعاله، ملتبساً مشتبهاً حقه بباطله، لم يتسكلم فيه بما هو الحق، بل تسكلم بما هو الباطل، والحق في إخراجهم عن ظاهره، فكيف يكون أفضل الرسل وأجل الكتب غير واف بتعريف ذلك على أتم الوجوه، مبين له بأكل البيان، موضح له غاية الايضاح، مع شدة حاجة النفوس إلى معرفته، وهو أفضل ما اكتسبته النفوس وأجل ما حصلتته القلوب.

ومن المحال أن يكون ﷺ قد علمهم آداب القائط، قبله وبعده ومعه، وآداب الوطء والطعام والشراب، وترك أن يعلمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في دينهم ومعبودهم الذي معرفته غاية المعارف، والوصول إليه أتم المطالب، وعبادته وحده لا شريك له أقرب الوسائل، ويخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد، ويحيلهم في فهم ما أخبر به عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله على مستكرهات التأويل وما تحكم به عقولهم. هذا هو القائل «ترككم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»، وهو القائل «ما بعث الله من نبي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمهم»، وقال أبو ذر «لقد توفي رسول ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علماً»، وقال عمر بن الخطاب «قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً، فذكر به الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسبه من نسيه»، ذكره البخاري.

فكيف يتوهم من الله ورسوله في قلبه وقدر أن يعتقد أن رسول الله ﷺ قد أسسك عن بيان هذا الأمر العظيم ولم يتكلم فيه بالصواب ؟ معاذ الله ، بل لا يتم الإيمان إلا بأن يعتقد أن رسول الله ﷺ قد بين ذلك أتم البيان وأوضحه غاية الإيضاح ، ولم يدع بعده لقاتل مقالا ولا لمناول تأويلا .
ثم من المحال أن يكون خير الأمة وأفضلها وأسبقها إلى كل خير . قصروا في هذا الباب لجفوا عنه . أو تجاوزوا فغلوا فيه . وإنما ابتلى من خرج عن منهاجهم بهذين الدأين .

وقال شيخنا قدس الله روحه : والحال في هؤلاء المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بأنفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها واعتقدوا أنهم بمنزلة الأمايين الذين قال الله فيهم (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني) وأن طريقة المتأخرين هي استخراج معاني النصوص . وصرفها عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات ، ومستكرهات التأويلات . فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبد الكتاب والسنة ، وأقوال الصحابة والتابعين وراء ظهورهم . لجمعوا بين الجهل بطريقة السلف والكذب عليهم . وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف . وسبب ذلك إعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص . فلما اعتقدوا التعطيل وانتفاء الصفات في نفس الأمر ، ورأوا أنه لا بد للنصوص من معنى بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنى . وهذا الذي هو طريقة السلف عندهم . وبين صرف اللفظ عن حقيقته وما وضع له إلى ما لم يوضع له ولا دل عليه بأنواع من المجازات ، وبالتكلفات التي هي بالألغاز والأساجي أشبه منها بالبيان والهدى ، فصار هذا الباطل مرياً من فساد العقل والجهل بالسمع ، فلا عقل ولا سمع ، فإن النقي والتعطيل إنما اعتمدوا فيه على شبهات فاسدة ظنوها معقولات ، وحرّفوا لها النصوص السمعية عن مواضعها .

فلما ابتنى أعمرهم على هاتين القدمتين الكلايتين كانت النتيجة استجبال

السابقين الذين هم أعلم الأمة بآلته وصفاته . واعتقاد أنهم كانوا أميين بمنزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا في حقائق العلم بآلته وأن الخلف هم العلماء الذين أحرزوا قصبات السبق ، واستولوا على الغاية وظفروا من الغنيمة بما فات السابقين الأولين ، فكيف يتوهم من له أدنى مسكة من عقل وإيمان ، أن هؤلاء المتحيرين الذين كثر في باب العلم بآلته اضطرابهم ، وغلظ عن معرفة الله حججهم ، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم بما انتهى إليه من مرامهم ، وأنه أشك والحيرة حيث يقول^(١) :

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن أو قارماً سن نادم
ويقول الآخر^(٢) :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وغاية دنيا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقال الآخر : لقد خضت البحر الخضم وتركزت أهل الإسلام وعلومهم وخضت في الذي نهوني عنه ، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لي . وما أنا ذا أموت على عقيدة أمي ، وقال الآخر : أكثر الناس شكا عند الموت أرباب السلام . وقال آخر منهم : أشهدوا على أبي أموت وما عرفت شيئاً إلا أن الممكن مفتقر إلى واجب ، ثم قال : والافتقار أمر عديم فلم أعرف شيئاً ، وقال آخر ، وقد نزلت به نازلة من سلطانه فاستغاث برب الفلاسفة فلم يفت قال فاستغثت برب الجهمية فلم يغثنى . ثم استغثت برب القدرية فلم يغثنى ثم استغثت برب المعتزلة فلم يغثنى ، قال : فاستغثت برب العامة فأطاعني .

(١) هو الشهرستاني في أول كتابه .

(٢) هو أبو عبد الله الرازي في غيد موضع من كتبه مثل كتاب أناسم اللذات

فصل

في بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً

هو تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه ، فالتأويل ، التصيير ، وأولته تأويلاً إذا صيرته إليه قال وتأول وهو مطاوع أولته وقال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء ، وقد أولته تأويلاً وتأولته بمعنى . قال الأعشى : على أنها كانت تأول حهما تأول ربحى السقاب فأصحابا قال أبو عبيدة : تأول حهما ، أى تفسيره ومرجعه ، أى أن حهما كان صغيراً في قلبه فلم يزل يشب حتى أصحب فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه ، وصار له ابن يصحبه . والسقب (يفتح السين) ولد الناقة ، أو ساعة يولد ، أو خاص بالذكر .

ثم تسمى العافية تأويلاً لأن الأمر يصير إليها . قال الله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) وتسمى حقيقة الشئ المخبر به تأويلاً لأن الأمر يمتد إلى ، ومنه قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) فجاء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر والمعاد وتفصيله الجنة والنار ، ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها بالاعتبارين ، فإنه تفسير لها وهو عاقبتها وما تقول إليه ، وقال يوسف لآييه (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل) أى حقيقتها وصدورها إلى ما هنا . انتهى .

وتسمى العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلاً لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذى لم يعرف الرائق له غرضه به . ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً) فلما أخبره بالعلة الغائية التى انتهى إليها ففعله قال (ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً) فالتأويلان في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذى يؤول اللفظ إليه

وهي الحقيقة الموجودة في الخارج . فإن الكلام نوحان : خبر وطلب . فتأويل .
 الخبر هو الحقيقة . وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتزعد به ،
 وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه ، وما
 هو موصوف به من الصفات العلى . وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور
 بها . قالت عائشة رضى الله عنها : كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده
 سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، يتأول القرآن . فهذا التأويل هو فعل نفس
 المأمور به .

فهذا هو التأويل في كلام الله ورسوله .

وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث
 فرأى به معنى التفسير والبيان . ومنه قول ابن جرير وغيره : القول في تأويل
 قوله تعالى كذا وكذا . ومنه قول الإمام أحمد في الرد على الجهمية : فيها تأويله
 من القرآن على غير تأويله ، فأبطل تلك التأويلات التي ذكرها وهو تفسيرها
 المراد بها . وهو تأويلها عنده ، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المؤمن ويحصل في
 الذهن ، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج .

وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين فرأى بالتأويل صرف اللفظ
 عن ظاهره ، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه ،
 ولهذا يقولون : التأويل على خلاف الأصل ؛ وتأويل يحتاج إلى دليل . وهذا
 التأويل هو الذى صنف في تسييفه وإبطاله من الجانبين . فمن صنف في إبطال
 التأويل على رأى المتكلمين القاضى أبو يعلى والشيخ موفق الدين ابن قدامة .
 وقد حكى غير واحد لإجماع السلف على عدم القول به .

ومن التأويل الباطل تأويل أهل الشام قوله ﷺ لهماء تقتلكم الفئة الباغية ،
 فقالوا : نحن لم نقتله ، إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا . وهذا التأويل
 مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره ؛ فإن الذى قتله هو الذى باشر قتله لا من استنصر
 به . ولهذا رد عليهم من هو أولى بالحق والحقيقة منهم فقالوا : أفيكون
 رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والزهراء معه . لأنهم أتوا بهم حتى

أوقعهم تحت سيوف المشركين ؟

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر » فقيل له : فإبالم عائشة أتمت في السفر ؟ قال تأولت كما تأول عثمان . وليس مراده أن عائشة وعثمان تأولا آية القصر على خلاف ظاهرها . وإنما مراده أنها تأولا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الانتماء فعملاً به . فكان عملهما به هو تأويله ؛ فإن العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأول قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) بامتثاله بقوله « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي » فكان عائشة وعثمان تأولا قوله تعالى (فإذا أطعأنتم فأقيموا الصلاة) فإن إتمامها من إقامتها . وقيل : تأولت عائشة أنها أم المؤمنين وأن أهم حيث كانت فسكانها مقيمة بينهم ، وإن عثمان كان إمام المسلمين بحيث كان فهو منزله ، أو أنه كان قد عزم على الاستيطان بمكة ، أو أنه كان قد تأهل بها ؛ ومن تأهل ببلد لم يثبت له حكم المسافر ، أو أن الأعراب كانوا قد كثروا في ذلك الموسم فأحب أن يعلمهم فرض الصلاة وأنها أربع ، أو غير ذلك من التأويلات التي ظناها أدلة مقيدة لمطلق القصر ، أو مخصصة لعمومه ؛ وإن كانت كلها ضعيفة . والصواب هدى رسول الله ﷺ فإنه كان إمام المسلمين ؛ وعائشة أم المؤمنين في حياته وعمانه وقد قصرت معه ؛ ولم يكن عثمان ليقيم بمكة وقد بلغه أن رسول الله ﷺ إنما رخص في الإقامة بها للهاجرين بعد قضاء نسكهم ثلاثاً ، والمسافر إذا تزوج في طريقه لم يثبت له حكم الإقامة بمجرد الزوج ما لم يزعم الإقامة . وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دللت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح وغيره هو الفاسد .

والتأويل الباطل أنواع (أحدها) ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول مثل تأويل قوله ﷺ « حتى يضع رب العزة فيها رجله » بأن الرجل جماعة من الناس ، فإن هذا الشيء لا يعرف في شيء من لغة العرب البتة (الثاني) ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع ، وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله (لما

خالقت يدي) بالقدرة (الثالث) مالم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كل الإياه فإنه ينتج حمله على ذلك مع التقسيم والتنويع والتعدد. وكأويل قوله: إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر مضمواً، ليس دونه محاب؛ وكما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها محاب، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخاف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع؛ وهو دتوتكذيب يستتر صاحبه بتأويل.

(الرابع) مالم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الإصطلاح الحادث، وهذا موضع زات فيه أقدام كثير من الناس حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ التخصيص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة؛ وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين. وهذا مما ينبغي التنبيه له؛ فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ودسوله ما حصل، كما تأولت طائفة قوله تعالى (فلما أفل) بالحركة. وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الأفل هو الحركة في موضع واحد البتة. وكذلك تأويل الأحاد بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة. ثم قالوا: لو كان فوق العرش لم يكن أحداً؛ فإن تأويل الأحاد بهذا المعنى لا يعزفه أحد من العرب ولا أهل اللغة، إنما هو اصطلاح الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن وافقهم، وكأويل قوله (ثم استوى على العرش) بأن المعنى أقبل على خلق العرش فإن هذا لا يعرف في لغة العرب ولا غيرها من الأمم، لا يقال لمن أقبل على الرجل استوى عليه، ولا لمن أقبل على عمل من الأعمال من قراءة أو دراسة أو كتابة أو صناعة قد استوى عليها. وهذا التأويل باطل من وجوه كثيرة سنذكرها بعد إن شاء الله تعالى، ولوم يكن منها إلا تكذيب رسول الله ﷺ لصاحب هذا التأويل لسكناه. فإنه ثبت في الصحيح: إن الله قد مقادير الخلائق قبل السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وعرشه على الماء، فكان العرش موجوداً قبل خلق السموات والأرض.

بخمسين ألف سنة . فكيف يقال أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام
ثم أقبل على خلق العرش . والتأويل إذا تضمن تكذيب الرسول ﷺ بحسبه
ذلك بطلاناً .

(الخامس) ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي
ورد له النص ؛ فيجمله التأويل في هذا التركيب الذي لا يحتمله على محييه في
تركيب آخر يحتمله كتأويل اليمين في قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت
بيدي) بالنعمة ، ولا ريب أن للعرب تقول ؛ لفلان عندي يد . وقال عروة
ابن مسعود للصديق رضي الله عنه لولا يدك عندي لم أجرك بها لأجيتك .
ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى
نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم ، وجعل ذلك
خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأفنه ففخ فيه من روحه
وخص موسى بأنه كله بلا واسطه .

فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح
لذلك ، فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب .
وكذلك قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) يستحيل فيها
تأويل النظر بانتظار الثواب فإنه أضاف النظر إلى الوجوه بالنظرة التي لا تحصل
إلا مع حضور ما ينتهم به لا مع التفتيش بانتظاره ، ويستحيل مع هذا التركيب
تأويل النظر بغير الرؤيا وإن كان النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى (انظرونا
نفتن من نوركم) وقوله (فناظرة بم يرجع المرسلون) .

ومثل هذا قول الجهمي الملبس ؛ إذا قال لك المشبه (الرحمن على العرش
استوى) قل له : العرش له عدة معاني ، والاستواء له خمس معاني فأى ذلك
المراد ؟ فإن المشبه يتحيز ولا يندى ما يقول .

فيقال لهذا الجاهل : وملك ما ذنب الموحد الذي سميت أنت . وأصحابك
مشبهاً ؟ وقد قال لك نفس ما قال الله تعالى . فوالله لو كان مشبهاً . كل نوع .
إسكان أولى بالله ووسوله منك لأنه لم يتعد النص .

(وأما قولك) العرش له سبعة معان ونحوها ، والاستواء له خمسة معان فتلبس منك على الجهال وكذب ظاهر . فإنه ليس لعرش الرحمن الذى استوى عليه إلا معنى واحد ؛ وإن كان للعرش من حيث الجملة عدة معانى فاللام للعهد ، وقد صار بها العرش معيناً وهو عرش الرب تعالى الذى هو سرير ملكه الذى اتفقت عليه الرسل ؛ وأقرت به الأمم إلا من نابذ الرسل .

وقولك الاستواء له عدة معان تلبس آخر منك ، فإن الاستواء المعنى بأداة « على » ليس له إلا معنى واحد . وأما الاستواء المطلق فله عدة معان فإن العرب تقول : استوى كذا : انتهى وكل ، ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) وتقول : استوى وكذا إذا ساواه ؛ نحو قولهم : استوى الماء والخشب ؛ واستوى الليل والنهار . وتقول : استوى إلى كذا إذا قصد إليه علواً وارتفاعاً نحو استوى إلى السطح والجبل ؛ واستوى على كذا أى ارتفع عليه وعلا عليه . ولا تعرف العرب غير هذا . فالاستواء فى هذا التركيب نص لا يحتمل غير معناه كما هو نص فى قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) لا يحتمل غير معناه ، ونص فى قولهم استوى الليل والنهار فى معناه ولا يحتمل غيره .

(السادس) اللفظ الذى اطرده استعماله فى معنى هو ظاهر فيه ولم يعد استعماله فى المعنى المقول أو عهد استعماله فيه نادياً ، فعمله على خلاف المهود من استعماله باطل ، فإنه يكون تلبساً يتناقض البيان والهداية ، بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا فى غير معناه المهود حفوا به من القرآن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف . ومن تأمل كمال هذه اللفظة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك .

(السابع) كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل كتأويل قوله ﷺ « أما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » فيجمله على الأمة ؛ فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر النص يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله : « فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها »

ومهر الأمة إنما هو السيد فقاروا : نعمله على المسكينة ، وهذا يرجع على النص بالإبطال من وجه آخر ، فإنه أتى فيه بأى الشرطية التى هى من أدوات العموم ، وأتى بالنسبة فى سياق الشرط وهى تقتضى العموم ؛ وعلق بإعلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضى لوجود الحكم بوجوده ؛ وهو إنسحابها نفسها فرتبه على الأمة المقتضية للإعلان وهو افتتاحها على وليها . وأكد الحكم بالإعلان مرة بعد مرة ؛ ثلاث مرات ؛ لجملة على صيرة لا تقع فى العالم إلا نادراً يرجع إلى مقصود الجنس بالإبطال ؛ وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع .

(الثامن) تأويل اللفظ الذى له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء - بالمعنى الخفى الذى لا يطلع عليه إلا فرادى من أهل النظر والكلام ؛ كتأويل لفظ الأحد الذى يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التى لا يكون فيها معنيان بوجه ، فإن هذا لو أمكن ثبوته فى الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً ؛ فكيف وهو محال فى الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ؛ ثم استدل على وجوده الخارجى ؛ فبستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذى هو فى غاية الخفاء .

(التاسع) التأويل الذى يوجب تهليل المعنى الذى هو غاية العلو والشرف ؛ ويحمله إلى معنى دونه بما أتى ؛ مثاله تأويل الجهمية (وهو القاهر فوق عباده ، ونظائره بأنها فوقية الشرف ، كقولهم الدرهم فوق الفلس . فعدلوا حقيقة الفوقية المطلقة التى هى من خصائص الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى ، وحملوها إلى كون قدره فوق قدر بنى آدم ؛ وكذلك تأويلهم استواءه على عرشه بقدرته عليه وأنه غالب عليه .

فيا الله العجب ؛ هل شك عاقل فى كونه غالباً لعرشه ؛ قادراً عليه ؛ حتى يحقر به سبحانه فى سبعة مواضع من كتابه مطردة بلفظ واحد ؛ ليس فيها موضع واحد يراد به المعنى الذى أبداه المتأولون ؛ وهذا التمدح والتعظيم كله لأجل أن يعرفنا أنه غلب على عرشه وقدر عليه بعد خلق السموات والأرض ؟

أفترى لم يكن غالباً للعرش قادراً عليه في مدة تزيد على خمسين ألف سنة ثم تجدد له ذلك بعد خلق هذا العالم ؟

(العاشر) تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة تقتضيه . فإن هذا لا يقصده المبين الهادى بكلامه ، إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس ، فإن الله تعالى أنزل كلامه بياناً وهدى ، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم يحف به قرائن تدل على المعنى الذى يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى .

فصل

تنازع الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها . وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بياناً وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد . فبينما الله سبحانه وتعالى ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم .

وآيات الأحكام لا يكاد يفهم معانيها إلا الخاصة من الناس . وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام ، أعنى فهم أصل المعنى لا فهم السكنة والكيفية . ولهذا أشكل على بعض الصحابة قوله تعالى (حتى ينبتن لسكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) حتى بين لهم بقوله (من النجر) ولم يشكل عليه ولا على غيره قوله (وإذا سألك عبادى عني فإني قريب - الآية) وغيرها من آيات الصفات . وأيضاً فإن آيات الأحكام مجملة عرف بيانها بالسنة كقوله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فهذا مجمل في فقد الصيام والإطعام ، فبينته السنة بأنه صيام ثلاثة أيام ، أو إطعام ستمساكين ، أو ذبح شاة . ونظائره كثيرة كآية السرقة وآية الصلاة والزكاة والحج . وليس في آيات الصفات وأحاديثها مجمل يحتاج إلى بيان من خادج ، بل بيانها فيها وإن جاءت السنة بزيادة في البيان والتفصيل .

فصل

في تمجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله
من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ

لا ريب أن الله وصف نفسه بصفات . وسمى نفسه بأسماء ، وأخبر عن
نفسه بأفعال . وأخبر أنه يحب ويكره ويمقت ويرضى ويغضب ويستخط ، ويحيى
ويأتى وينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه استوى على عرشه ، وأن له علماً وحياة
وقدرة وإرادة وسماً وبهراً ووجهاً ، وأن له يدين ، وأنه فوق عباده ، وأن
الملائكة تخرج إليه وتزول بالأمر من عنده ، وأنه قريب ، وأنه مع المحسنين
ومع الصابرين ومع المتقين ، وأن السموات مطويات بيمينه . ووصفه رسوله
بأنه يفرح ويضحك ، وأن قلوب العباد بين أصابعه وغير ذلك .

فيقال للتأول : تناول هذا كله على خلاف ظاهره ، أم تفسر الجميع على
ظاهره وحقيقته ، أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإن تأولت الجميع وحوائثه
على خلاف حقيقته كان ذلك عناداً ظاهراً وكفراً صراحاً ، وجهداً لربوبيته .
وهذا مذهب الدهرية الذين لا يثبتون للعالم صانعاً (فإن قلت) أثبت للعالم
صانعاً ولكن لا أضفه بصفة تقع على خاقه ، وحيث وصف بما يقع على
المخلوق تأويله (قيل له) فهذه الأسماء الحسنى والصفات التي وصف بها نفسه ،
هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل ؟ فإن نقيت دلالتها على معنى
ثابت كان ذلك غاية التعليل . وإن أثبت دلالتها على معاني هي حق في نفسها
ثابت ، قيل لك : فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض ؟ وما الفرق بين
ما أثبتناه ونقيتها من جهة السمع أو العقل ، ودلالة النصوص على أن له سماً وبهراً
وعلماً وقدرة وإرادة وحياة وكلاماً كدلالتها على أن له محبة ورحمة وغضباً
ورضاً وفرحاً وضحكاً ويدين . فدلالة النصوص على ذلك سواء ، فلم
نقيت حقيقة رحمته ومحبة ورضاه وغضبه وفرحه وضحكه ، وأولتها نفس الإرادة ؟
فإن قلت : إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتجسيماً ، وإثبات

حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإنها لا تعقل إلا في الأجسام ، فإن الرحمة رقة تمرى طبيعة الحيوان ، والمحبة ميل النفس لطلب ما ينفعها ، والغضب غليان دم القلب لوروده ما يرد عليه .

قيل لك : وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب له ينفعها ودفع ما يضرها ، وكذلك جميع ما أثبتته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد . فإن العلم إنطباع صورة المعلوم في نفس العالم ، أو صفة عرضية قائمة به . وكذلك السمع والبصر . والحياة أعراض قائمة بالموصوف . فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هذه ؟
فإن قلت : أنا أثبتنا على وجه لا يماثل صفاتنا ولا يشبهها .

قيل لك : فهلا أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين ؟

فإن قلت : هذا لا يعقل . قيل لك فكيف عقلت سمياً وبهراً وحياة وإرادة ومشئة لبست من جنس صفات المخلوقين ؟ فإن قلت : أنا أفرق بين ما يتأول وما لا يتأول بأن ما دل العقل على ثبوته يتمتع تأويله كالعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه والضحك والفرح والغضب والرضى ، فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل ، وإحكامه دل على علمه ، والتخصيص دل على الإرادة فيمتنع مخالفة ما دل عليه صريح العقل .

قيل لك : وكذلك الانعام والإحسان وكشف الضر وقهر الجبال والكرات دل على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة سواء . والتخصيص بالكرامة والاصطفاء والاختيار دل على المحبة كدلالة ما ذكرت على الإرادة ، والإهانة والطرود والإبعاد والحرمان دل على اللطف والبخش كدلالة ضد على الرضى والمحب . والعقوبة والبلعش والانتقام دل على الغضب كدلالة ضده على الرضى . (ونقول ثانياً) هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها

فإنه لا ينفيها ، والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل ، فما الذى يسوغ لك نفي مدلوله ؟ (وبغالب

ثالثاً) إن كان ظاهر النصوص يقتضى تشبيهاً ونحسبها فهو يقتضيه في الجميع ، فأول الجميع ، وإن كان لا يقتضى ذلك لم يحز تأويل شوه منه ، وإن زعمت أن بعضها يقتضيه وبعضها لا يقتضيه طوبت بالفرق بين الأمرين .

ولما تعطل بعضهم لتعذر الفرق قال : ما يدل عليه الإجماع كمفادات السمع لا يتأول وما لم يدل عليه الإجماع فإنه يتأول . وهذا كما ترده من أفسد الفروق ، فإن مضمونه أن الإجماع أثبت ، ما يدل على التجسيم والتشبيه ، وهذا قدح في الإجماع ، فإنه لا يتعقد على باطل .

(ثم يقال) إن كان الإجماع دل على هذه الصفات وظاهر ما يقتضى التشبيه والتجسيم بطل فليسكن لذلك ، وإن لم يتعقد علينا بطل التنزيه به .

(ثم يقال) خصوكم من المعزلة لم تجمع على ثبوت هذه الصفات ، فإن قلتم : انعقد الإجماع قبلهم قيل : صدقتم ، والله ، والذين أجمعوا قبلهم على إثبات هذه الصفات أجمعوا على إثبات سائر الصفات ولم يخصوهم ما يسبح ، بل تخصيصها بالسبح خلاف قول السلف ، وقول الجهمية والمعزلة . قالنا : كانوا طائفتين : سلفية وجهمية ، لحدثت الطائفة السبعية واشتقت قولاً بين قولين ، فلا سلف اتبعوا ولا مع الجهمية بقوا .

وقالت طائفة أخرى : ما لم يكن ظاهره جوارح وأعضاء ، كالعلم والحياة والقعدة والإرادة والكلام ، لا يتأول ، وما كان ظاهره جوارح وأعضاء كالوجه واليد والقدم فإنه يتعين تأويله لاستلزام إثباته التركيب والتجسيم .

قال المتنبيون : جوابنا لكم هو عين الذي نجيئون به خصوكم من الجهمية والمعزلة نفاة الصفات ، فهم قالوا لكم : لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقعدة والحياة لكان علماً للأعراض ، ولزم التركيب والتجسيم والانقسام ، كما قلتم : لو كان له وجه ويد وأصبح لزم التركيب والانقسام وحينئذ فما هو جوابكم لؤلؤة نجيبكم به ، فإن قلتم : نحن ثبت هذه الصفات على وجه لا نكون أعضاء ولا نسما أعضاء فلا يستلزم تركيباً ولا تحسباً . قيل لكم : ونحن ثبت الصفات التي أثبتنا الله لنفسه ونفبتنوها أثبتهم عنه على وجه لا يستلزم الأعضاء والجوارح ، ولا يسمى التصف بها

مركباً ولا جسماً ولا منقماً . فإن قلتم : هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء والأبعاد . قلنا لكم : وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض .

فإن قلتم : العرض لا يبق زمانين ، وصفات الرب تعالى باقية دائمة أبدية فليست أعراضاً . قلنا : وكذلك الأبعاد هي ما جاز مفارقتها وانفصالها وذلك في حق الرب تعالى محال . فليست أبعاداً ولا جوارح ، ففارقة الصفات الإلهية للموصوف بها مستحيل مطلقاً في النوعين ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أبعاضه وأعراضه .

فإن قلتم : إن كان الوجه عين اليد وعين الساق والأصبع فهو محال ، وإن كان غيره يلزم التمييز ويلزم التركيب قلنا لكم : وإن كان السمع هو عين البصر وهما نفس العلم وهي نفس الحياة والقدرة فهو محال وإن تميز لزوم التركيب . فما هو جوابكم فالجواب مشترك . فإن قلتم : نحن نعقل صفات ليست أعراضاً تقوم بغير جسم وإن لم يكن له في الشاهد نظير . ونحن لا ننسرك الفرق بين النوعين في الجملة ، ولكن فرق غير نافع لكم في التفريق بين النوعين وإن أحدهما يستلزم التجسيم والتركيب والآخر لا يستلزمه .

ولما أخذ هذا الإلزام بخناق الجهمية قالوا : الباب كله عندنا واحد ونحن نتفق الجميع .

فتبين أنه لا بد لكم من واحد من أمرين : إما هذا النفي والتعطيل ، وإما أن تصفوا الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، وتسبحوا في ذلك سبيل السلف الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً ، وأشد تعظيماً لله وتنزيهاً له عما لا يليق بجلاله ، فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات فيكون رد هاتين باب تحريف الكلام عن مواضعه ، ولا يترك تدبرها ومعرفة ما فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها ، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان اثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تعطيل ؛ كما قامت حقائق سائر صفات التكامل في قلوبهم كذلك . فكان الباب عندهم باباً واحداً ، وعلموا أن الصفات

حكمها حكم الذات ، فكما ذاته لا تشبه الذوات ، فكذا صفاته لا تشبه الصفات .
قال الإمام أحمد ، التشبيه أن تقول يدكيد أو وجه كوجه ، فأما إثبات يد
ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه فهو إثبات ذات ليست كالذوات وحياة
ليست كغيرها من الحياة وسمع وبصر ليس كالإسماع والأبصار ، وليس إلا هذا
المسلك ، ومسلك التعطيل المحض والتناقض الذي لا يثبت لصاحبه قدم في النفي
ولا في الإثبات وبقائه التوقيف ، وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول كل ما يخالفه
نحلته وأصلها ، فالعيار عندكم فيما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبتم
إليه ، ما وافقها أقروه ولم يتأولوه وما خالفها تأولوه .

فصل

في إلزامهم في المعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه
وهو فصل بديع يعلم منه أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعاطيل
حقائق النصوص ، وأنهم لم يتلخصوا بما غنوه محذوراً بل هو لازم لهم فيما فروا
إليه كلزومه فيما فروا منه ، بل قد ينقون ما هو أعظم محذوراً كحال الذين
تأولوا نصوص العلو والفوقية والاستواء قراراً من التخيير والمحصر . ثم قالوا :
هو في كل مكان بذاته . فزهوه عن استوائه على عرشه ومباينته خلقه وجعله
في أجواف البيوت والآبار والأواني والأماكن التي يرغب عن ذكرها .
ولما سلم متأخروا الجهمية فساد ذلك قالوا : ليس وراء العالم ولا فوق
العرش إلا العدم المحض ، وليس هناك رب يعبد ولا إله يعلى له ويسجد ،
ولا هو أيضاً في العالم . فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أخس مكان .
فإذا تأول المتأول المحبة والرحمة والرضى والغضب بالإرادة ، قيل له : يلزمك
في الإرادة ما يلزمك في هذه الصفات كما تقدم تقريره . وإذا تأول الوجه بالذات
لومه في الذات ما يلزمه في الوجه ، فإن لفظ الذات يقع على القديم والمحدث .
وإذا تأول لفظ اليد بالقدرة ، فالقدرة يوصف بها الخالق والمخلوق . وإذا تأول
السمع والبصر بالعلم : لزمه ما فر منه في العلم . وإذا تأول الفوقية بفوقية القهر :
لزمه فيها ما فر منه من فوقية الذات . فإن القاهر من انصف بالقوة والغلبة .

ولا يعقل هذا إلا جميعاً ، فإن أثبتته العقل غير جسم لم يعجز عن إثبات فوقية الذات لغير جسم . وكذلك من تأول الأصبع بالقدرة فإن القدرة أيضاً صفة قائمة بالموصوف وعرض من أعراضه ، ففر من صفة إلى صفة . وكذلك من تأول الضحك بالرضى والرضى بالإرادة إنما فر من صفة إلى صفة ، فهلا أقر النصوص على ما هي عليه ولم ينتهك حرماتها ؟ فإن المتأول إما أن يذكر معنى ثبوتياً أو يتأول اللفظ بما هو عدم محض ، فإن تأوله بمعنى ثبوتى كان لزمه فيه نظير ما فر منه .

فصل

قال الجهمي : ورد في القرآن ذكر الوجه والأعين والعين الواحدة وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحد وذكر الأيدي وذكر اليدين واليد الواحدة . فلو أخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد ، وعليه أيدي كثيرة ، وله ساق واحد ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة .

قال السني المعظم حرمان الله تعالى : قد ادعيت أيها الجهمي أن ظاهر القرآن الذي هو حجة الله على عباده ، والذي هو خير الكلام وأصدق وأحسنه وأفصح وهو الذي هدى الله به عباده وجعله شفاء لما في الصدور ، وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولم ينزل كتاباً من السماء أهدى منه ولا أحسن ولا أكمل . فأنتهكت حرمة وعظمته ونسبته إلى أقبح النقص والعيب ، وادعيت أن ظاهره ومدلوله إثبات شخص له وجه وله أعين كثيرة ، وله ساق واحد ، وادعيت أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه يدل على هذه الصفة الشنيعة ، فيكون سبحانه قد وصف نفسه بأقبح الصفات في ظاهر كلامه . فأى طعن في القرآن أعظم من طعن من يجعل هذا ظاهره ؟ ولم يدع أحد من أعداء الرسول الذين ظاهروا بالمحاربة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل ، فلو كان ذلك ظاهر القرآن لسكان ذلك من أقرب الطرق لهم إلى الطعن فيه . وقالوا : كيف تدعوننا إلى

عبادة رب صورته هذه الصورة الشنيعة؟ وهم يوردون عليه ما هو أقل من هذا بكثير. كما أوردوا عليه المسيح لما قال (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) فتلحقوا بظاهر ما لم يدل عليه ما أوردته، وهو دخول المسيح فيما عبد من دون الله إما بعموم لفظ (ما) وإما بعموم المعنى. وأورد أهل الكتاب على قوله (يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء) أن بين هارون وعيسى ما بينهما وليس ظاهر القرآن أنه هارون بن عمران بوجه، وكأوا يتعنتون فيما يوردونه على القرآن بهذا ودونه. فكيف يجدون ظاهره إثبات رب شأنه هذا ولا ينكرونه؟

والجواب أن قوله تعالى (تجرى بأعيننا) ودعوى الجهمي أن ظاهر هذه إثبات أعين كثيرة كذب ظاهر. فإنه إن دل ظاهره على أعين كثيرة وأيد كثيرة، دل على خلقين كثيرين، فإن لفظ الأيدي مضاف إلى ضمير الجمع، فادّفع أيها الجهمي أن ظاهره إثبات أيد كثيرة لألهة متعددة، وإلا فدعواك أن ظاهره أيد كثيرة لذات واحدة خلاف الظاهر، وكذلك قوله تعالى (تجرى بأعيننا) إنما ظاهره بزعمك أعين كثيرة على ذوات متعددة لا على ذات واحدة.

(الثاني) أن دعواك أن ظاهر القرآن إثبات أيد كثيرة في جنب واحد كذب آخر. فأين في ظاهر القرآن أن الأيدي في الجنب؟ وكذلك إنما أخذت هذا من القياس على بني آدم فشبهت أولاً، وعطلت ثانياً. وكذلك جعلك الأعين السكينة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا، وإنما أخذته من التشبيه بالأدعي. ولهذا قال بعض أهل العلم: إن كل معطل مشبه، ولا يستقيم لك التمثيل إلا بعد التشبيه.

(الثالث) أين في القرآن إثبات ساق واحد لله تعالى وجنب واحد؟ فإنه سبحانه وتعالى قال (يوم يكشف عن ساق) وقال (أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) فعلى تقدير أن يكون الساق والجنب من الصفات فليس في ظاهر القرآن ما يوجب ألا يكون له إلا جنب واحد وساق واحد. ولو دل على ما ذكرت لم يدل على نفي ما زاد على ذلك بل بمنطوقه ولا بفهمه،

حتى القائلين بمفهوم اللقب لا يدل ذلك عندم على نفي ما عدا المذكور ، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بالإتفاق وليس المراد بالآيتين إثبات الصفة حتى يكون تخصيص أحد الأمرين بالذكر مراداً ، بل المقصود حكم آخر وهو إثبات تفريط العبد في حق الله تعالى ، وبيان مجرود الخلاق إذا كشف عن ساق . وهذا حكم قد يختص بالمذكور دون غيره فلا يكون له مفهوم .

(الرابع) هب أنه سبحانه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة هي صفة ، فنأين في ظاهر القرآن أنه ليس له سبحانه إلا تلك الصفة الواحدة ؟ وأنت لو سمعت قائل يقول : كشفت عن عيني وأبديت عن ركبتي وعن ساق ، هل يفهم منه أنه ليس له إلا ذلك الواحد فقط ، فلو قال ذلك أحد لم يكن هذا ظاهر كلامه فكيف يكون ظاهر أفصح الكلام وأبينه ذلك .

(الخامس) إن المفرد المضاف يراد به أكثر من واحد ، كقوله تعالى : (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقوله (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) وقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) فلو كان الجنب والساق صفة لكان بمنزلة قوله : (بيده الملك) (وبيده الخبز) (ولتصنع على عيني) .

(السادس) أن يقال : من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد هو صفة لله ؟ ومن المعلوم أن هذا لا يثبت أحد من بنى آدم ، وأعظم الناس إثباتاً للصفات هم أهل السنة والحديث ، لا يثبتون أن لله تعالى جنباً واحداً ، ولا ساقاً واحداً .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي :

وإدعاء المعارض زوراً على قوم أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى (احسرتا على ما فرطت في جنب الله) أنهم يعنون بذلك الجنب الذي هو العضو ، وليس ذلك على ما يترجمونه . قال الدارمي : فيقال لهذا المعارض : ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك : فإن كنت صادقاً في دعواك فأشربها إلى أحد من بنى آدم . قال : وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك ، إنما

تفسيرها عندهم : تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله واختاروا عليها الكفر والسخرية . فمن أنبأك أنهم قالوا : جنب من الجنوب ؟ فإنه لا يجهل هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلاً عن علماءهم . وقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : « الكذب بجانب للإيمان » ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه « لا يجوز الكذب جداً ولا هزلاً » . وقال الشعبي « من كان كذاباً فهو منافق » . والتفريط فعل أو ترك فعل ، وهذا لا يكون قائماً بذات الله لا بجنب ولا غيره ، بل لا يكون منفصلاً عن الله تعالى ، وهو معلوم بالحس والمشاهدة .

(السابع) هب أن القرآن دل على إثبات جنب هو صفة ، فمن أين لك ظاهره . أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ؟ ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد ، كما قال النبي ﷺ لممران بن حصين : « صل قائماً فإن لم تستطع فمأخذاً فإن لم تستطع فعلى جنب » . وهذا لا يدل على أنه ليس للرب إلا جنب واحد .

فإن قيل : المراد على جنب من جنبيك . قلنا فقد علم أن ذكر الجنب مفرداً لا يدل على نفي أن يكون له جنب آخر . ونظير هذا القدم إذا ذكر مفرداً لا يدل على نفي قدم آخر ، كما في الحديث الصحيح : « حتى يضع رب العزة عليها قدمه » .

(الثامن) من أين في ظاهر القرآن أن الله ساقاً وليس معك إلا قوله تعالى . (يوم يكشف عن ساق) والصحابة متنازعون في تفسير الآية على المراد بها : إن الرب تعالى يكشف عن ساقه ، ولا يحفظ عن الصحابة والتابعين نزاع فيما يذكر أنه من الصفات أم لا في غير هذا الموضع ؟ وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله تعالى ، لأنه سبحانه لم يصف الساق إليه وإنما ذكره مجرداً عن الإضافة منكرأ ، والذين أثبتوا ذلك صفة كاليدين لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن ، إنما أثبتوه بحديث أبي سعيد الخدري المتفق على صحته ، وهو حديث الشفاعة الطويل . وفيه « فيكشف الرب عن ساقه ، الحديث » ومن حمل الآية

على ذلك قال قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) مطابقاً لقوله ﷺ ، فكشف
عن ساقه ، وتذكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة قالوا
وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه ، فإن لغة القوم أن يقال : كشفت الشدة
عن القوم لا كشفت عنها ، كقوله تعالى (فلما كشفنا عنهم العذاب) فالعذاب
هو المكشوف لا المكشوف عنه وأيضاً فهناك تحدث شدة لا تزول إلا بدخول
الجنة وهنا لا يدعون إلى السجود ، وإنما يدعون إليه أشد ما كانت الشدة .

(التاسع) أن يقال : ذكر العين المفردة مضافة إلى الضمير المفرد والأعين
بمجموعة مضافة إلى ضمير الجمع . وذكر العين مفردة لا يدل على أنها عين واحدة
ليس إلا كقولك : أفعل هذا على عيني . وأحبك على عيني ؛ ولا يريد أن له
عيناً واحدة . وإنما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً ومضمراً فالأحسن
جمعها مشاكلة للفظ ، كقوله (تجرى بأعيننا) وقوله (واصنع الفلك بأعيننا)
وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله (بيده الملك) (وبيدك
الحير) وإن أضيفت إلى ضمير جمع جمعت : كقوله (أو لم يروا أننا خلقنا لهم
بما عملت أيدينا أنعاماً) وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله
(بما كسبت أيدي الناس) وقوله (فأتوا به على أعين الناس) .

وقد نطق الكتاب والسنة بذكر اليد مضافة إليه بلفظ مفردة ، وبمجموعة
ومثناة ، وبلغت العين مضافة إليه مفردة وبمجموعة . ونطقت السنة بإضافتها إليه
مثناة كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «إن العبد إذا قام في الصلاة قام
بين عيني الرحمن . فإذا التفت قال له ربه . إلى من تلتفت ، إلى خير لك مني ،
وقول النبي ﷺ «إن ربكم ليس بأعور» صريح بأنه ليس المراد إثبات عين
واحدة فإن ذلك حور ظاهر تعالى الله عنه وهل يفهم من قول الداعي اللهم
احرسنا بعينك التي لا تنام ، إنها عين واحدة ليس إلا — إلا ذهن ألقف
وقلب أغلف^(١) .

(١) القلب الأغلف والأغلف هو الذي عابه كني فلا يفقه وهو المطبوع والذم
عليه شناعة كذا عن ابن عباس وأبي العالية ومجاهد .

قال ابن تيميم : حدثنا عبد الجبار بن كثير قال : قيل لإبراهيم بن آدم : هذا السبع ؛ فنادى يا قسودة ، إن كنت أمرت فينا بشيء ، وإلا بعينى فأذهب ، فغضب يذنبه ، وولى مدبراً ، فنظر إبراهيم إلى أصحابه وقال : قولوا اللهم احرسنا بعينك التى لا تنام . واكنفنا بكنفك الذى لا يرام . . وارحمنا بقدرتك علينا لانهلك وأنت الرءاء . وقال عثمان الدارمي : الأعور ضد البصير بالعينين . وقد استدلل السلف على إثبات العينين له تعالى بقوله (تجرى بأعيننا) ، ومن صرح بذلك إثباتاً واستدلالاً أبو الحسن الأشعري فى كتبه كلها فقال فى كتاب المقالات والآيات ، والموجز وهذا لفظه فيها :

وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا) فهذا الأشعري وغيره لم يفهموا من العين أعياناً كثيرة ، ولا من الأيدى أيدياً كثيرة على شق واحد . ولما رد أهل السنة تأويل الجاهل لم يقدر الجهمية على أخذ الثأر منهم إلا بأن سمعهم مشبهة بمثلة ، بحسبة ، حشوية ، ولو كان هؤلاء يقولون أن التلقيب بهذه الألقاب ليس لهم ، وإنما هو لمن جاء بهذه التصريح وتكلم بها ، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها . ولو كان خصومكم كما زعمتم وحاشاهم مشبهة بمثلة بحسبة لكانوا أقل تنقصاً لرب العالمين منكم وكتابه وأسماؤه وصفاته بكثير ، لو كان قولهم يقتضى التنقيص فكيف وهو لا يقتضيه لو صرحوا به ؟ فإنهم يقولون : نحن أثبتنا لله غاية الكمال ونعوت الجلال ؛ ووصفناه بكل صفة كمال ، فإن لزوم من هذا تجسيم وتشبيه لم يكن هذا نقصاً ولا عيباً بوجه من الوجوه . فإن لازم الحق حق ، وما لازم من أثبات كمال الرب ليس بتقص .

وأما أنتم فنفيت عنه صفات الكمال . ولا ريب أن لازم هذا النقي وصفه بأضدادها من العيوب والنقائص . فاسمى الله ولا رسوله ولا هؤلاء عباده بين من نفي كماله المقدس محذراً من التجسيم ؛ وبين من أثبت كماله الأعظم وصفاته العلى بلوازم ذلك ، كائنة ما كانت .

فلوفرضنا فى هذه الأمة من يقول : له سمع كسمع المخلوق وبصر كبصره ويد كيدته ، لكان أدنى إلى الحق ممن يقول لا سمع ولا بصر ولا يد ولو فرضنا

قائلاً يقول : أنه متحيز على عرشه ، تحيط به الحدود والجهات ، اسكان أقرب إلى الصواب من قوله من يقول : ليس فوق العرش إلا بعد ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا هو فوق خلقه ولا يحايثهم ولا مباينهم . فإن هذا معطل مكذب لله ، زاد على الله ورسوله ، وذلك المشبه غلط مغلط في فهمه . فالمشبه على زعمهم الكاذب لم يشبهه تنقيصاً له وجحداً إكحاله ، بل غناً أن إثبات السكال لا يمكن إلا بذلك ، فمقابلتموه بتعطيل قائله ، وذلك غاية التنقيص .

(العاشر) ان لغة العرب متنوعة في أفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه ، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفرده ، وإن أضافوه إلى اسم جمع ظاهراً أو مضمراً جمعوه . وإن أضافوه إلى اسم مثنى فالأفصح في لغتهم جمعه كقوله (فقد صغت قلبك) وإنما هما قلبان . وكقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله العرب : اضرب أعناقهما . وهذا أفصح استعمالهم . وتارة يفردون المضاف فيقولون : لسانهما وقاهما . وتارة يثنون كقوله ^(١) « ظهرهما مثل ظهور الراسين » والقرآن إنما نزل بلغة العرب لا بلغة العجم والطاطم والأنباط ^(٢) الذين أسيدوا الدين وتلاعبوا بالنصوص فجعلوها عرضة لتأويل الجاهلين .

وإذا كان من لغتهم وضع الجمع موضع التثنية لئلا يجمعوا في لفظ واحد بين تثنيتين ، ولا ليس هناك ، لأن وضع الجمع موضع التثنية فيما إذا كان المضاف إليه تثنية أولى بالجواز . يدل عليه أنك لا تسكاد تجد في كلامهم عيان ويدان ونحو ذلك ، ولا يلتبس على السامع قول المتكلم : تراك بأعيننا وتأخذك

(١) جلى الله عليه وسلم في وصف صحابته .

(٢) قال في لسان العرب : الطمطة بفتح الطاءين ، المجمة ، والطمطم ، والطمطى . بكسر الطاء والطاءم والطمطالى بضمهما هو الأصم الذى لا يفصح . والنبط جيل يزلون البطائح بين الرائقين ، لغتهم خليط من العربية والمجمة .

بأيدينا . ولا يفهم منه يشر على وجه الأرض عيوناً كثيرة على وجه واحد .
 (الحادى عشر) أن لفظ اليد جاء فى القرآن على ثلاثة أنواع : مفرداً
 ومثنى ، ومجموعاً . فافرد كقوله (بيده الملك) والمثنى كقوله (خاتمت يدي)
 والمجموع (عملت أيدينا) لحيث ذكر اليد مثناة أضاف الفعل إلى نفسه بضمير
 الإفراد وعدى الفعل بالياء إليهما فقال (خلقت يدي) وحيث ذكرها بمجموعة
 أضاف العمل إليها ولم يعد الفعل بالياء . فهذه ثلاثة فروق ؛ فلا يحتمل (خلقت
 يدي) من المجاز ما يحتمله (عملت أيدينا) فإن كل أحد يفهم من قوله (عملت
 أيدينا) ما يفهمه من قوله : عملنا وخلقنا ، كما يفهم ذلك من قوله (بما كسبت
 أيديكم) وأما قوله (خلقت يدي) فلو كان المراد منه مجرد الفعل لم يكن لذكر
 اليد بعد نسبة الفعل إلى الفاعل معنى ، فكيف وقد دخلت عليها الباء ؟ فكيف
 إذا ثبت ؟

وسر الفرق أن الفعل قد يضاف إلى يد ذى اليد والمراد الإضافة إليه
 كقوله (بما قدمت يداك) (بما كسبت أيديكم) وأما إذا أضيف إليه الفعل
 ثم عدى بالياء إلى يده مفردة أو مثناة فهو بما بشرته يده . ولهذا قال عبد الله
 ابن عمرو : إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثاً . خلق آدم بيده ، وغرس الجنة
 الفردوس بيده ، وكتب التوراة بيده ، ولو كانت اليد هي القعدة لم يكن لها
 اختصاص بذلك ؛ ولا كانت لأدم فضيلة بذلك على كل شيء مما خلق بالقعدة .
 وقد أخبر النبي ﷺ أن أهل الموقف يأتونه يوم القيامة فيقولون يا آدم
 أنت أبو البشر خلقك الله بيده ، وكذلك قال آدم لموسى فى حاجته له واصطفاك
 الله بكلامه وخط لك الألواح بيده ، وفى لفظ آخر : كتب لك التوراة بيده .
 وهو من أصح الأحاديث ، وكذلك الحديث المشهور : إن الملائكة قالوا : يا رب
 خلقت بنى آدم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا
 الآخرة . فقال الله تعالى : لا أجعل صالح ذرية من خلقت يدي ونفخت فيه
 من روحي كمن قلت له كن فسكان ، وهذا التخصيص إنما يفهم من قوله (خلقت
 يدي) فلو كان مثل قوله (ما عملت أيدينا) لمكان هو والآنمافى ذلك سواء .

فلما فهم المسلمون أن قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) يوجب له تخصيصاً وتفضيلاً بكونه مخلوقاً باليدين على من أمر أن يسجد له ، وفهم ذلك مل الموقف حين جعلوه من خصائصه ، كانت التسوية بينه وبين قوله (أو لم يروا أنا خلقناهم مما عملت أيدينا أنعاماً) خطأ محضاً كذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح : يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ، وقوله ﷺ : يمين الله ملائ لا يفيضها فقه : سبحانه (١) الليل والنهار . أرايتم ما أنفق منذ خالق الخلق ؟ فإنه لم يفيض ما في يمينه ويده الأخرى القسط بخفض ويرفع ، وقال تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) وفي الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه ، في أعلى أهل الجنة منزلة أولئك الذين غرست كرامتهم يدي وختمت عليها .

وقال أنس بن مالك قال رسول الله ﷺ : خلق الله جنة عدن وغرس أشجارها بيده ، فقال لها : تسكمني ، فقالت قد أفلح المؤمنون ، وقال عبد الله ابن الحارث قال رسول الله ﷺ : إن الله خلق ثلاثة أشياء بيده . خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس الفردوس بيده ، ثم قال : وعزني لا يدخلها مدمن خمر ولا ديوث ، وفي الصحيح عنه ﷺ : تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر (٢) زلا لأهل الجنة .

وكان رسول الله ﷺ يقول في افتتاح الصلاة : ليك وسعديك والخير كله بيدك ، وفي الصحيح أيضاً عنه ﷺ : إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار . ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل ، وقال عبد الله بن مسعود قال رسول الله ﷺ : لا أبدى ثلاثة : فبد الله العليا ويد المعطى التي تليها ،

(١) السجاء وكثرة العطاء

(٢) قال في النهاية : يريد الخبزة التي يصنعها المسافر ويضعها في الملة - وهي الخمرة - لأنها لا تبسط كالعقاة وإنما تطلب حل الأبدى حتى تستوى .

وبد السائل السفلى ، وفي الصحيح عنه عليه السلام قال « المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين »

وفي المستند وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس فقال : الحمد لله ، الحمد لله يا ذن الله ، فقال له ربه : يرحمك ربك يا آدم . وقال له : اذهب إلى أولئك الملائكة إلى نفر منهم جلوس فقل : السلام عليكم ، فذهب فقالوا : وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته ثم رجع إلى ربه ، فقال : هذه تحيتك وتحية بنيك بينهم . فقال الله تعالى : وبداه مقبوضتان : اختر أيهما شئت ، فقال : اخترت يمين ربى ، وكلتا يدي ربى يمين مباركة ، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته — الحديث » وقال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « خلق الله آدم ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون »

وقال هشام بن حكيم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله أخذ ذرية بنى آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ، ثم أقامهم في كفيه ، ثم قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ، وقال عبد الله بن عمرو « لما خلق الله آدم نفثه نفث المزدود فقبض قبضتين ، فقال لما في اليمين : في الجنة ، وقال لما في الأخرى في النار » وقال أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنوا آدم على قدر الأرض فهم الأحمر والأبيض والأسود ، وبين ذلك ، والأسهل والحزن والطيب والحديث . »

وقال سليمان الفارسي « إن الله خمر طينة آدم أربعين ليلة وأربعين يوما ثم ضرب يديه فيها فخرج كل طيب يمينه وخرج كل خبيث يده الأخرى ، وقال أبو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما تصدق أحد بعدة من طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، إلا أخذها الرحمن يمينه ، وإن كانت ثمرة فبرو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل » متفق عليه .

وقال أنس : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله وعدني أن يدخل الجنة من أمي

أربعمائة ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله قال : وهكذا ، وجمع يديه . قال : زدنا يا رسول الله قال : وهكذا ، قال : زدنا يا رسول الله . فقال عمر : حسبك ، فقال أبو بكر دعني يا عمر ، وما عليك أن يدخلك الله الجنة كلنا ؟ فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلقه الجنة بكف واحدة ، فقال النبي ﷺ وصدق عمر ، وقال نافع عن ابن عمر : سألت ابن أبي مليكة عن يد الله واحدة أو اثنتان ؟ فقال : لا ، بل اثنتان . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهما في كف الرحمن إلا كخردلة في كف أحدكم ، وقال ابن عمر وابن عباس : أول شيء خلقه الله القلم ، فبأخذه يمينه وكتب يديه بين فكتب الدنيا وما فيها من عامل ومعمول في بر وبحر ورطب وبأس فأحصاه عنده .

وقال ابن عباس في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) « يقبض الله عليهما كما يرى طرفها في يده » وقال ابن عمر رضي الله عنهما : رأيت رسول الله ﷺ قائماً على المنبر فقال : إن الله تعالى إذا كان يوم القيامة جمع السموات والأرض في قبضته ثم قال هكذا : ومد يده وبسطها ، ثم يقول : أنا الله أنا الرحمن — الحديث ، وقال وهب عن أسامة عن نافع عن ابن عمر : أن النبي ﷺ قرأ على المنبر (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال : « مطوية بيمينه يرى بها كما يرى الغلام بالكرة » وقال عبيد الله ابن مقسم : نظرت إلى عبد الله بن عمر كيف صنع يحكي رسول الله ﷺ ، قال : يأخذ الله سمواته ولرؤسبه يده ، فيقول : أنا الله ، ويقبض أصابعه ويبسطها ، ويقول أنا الرحمن أنا الملك ، حتى أني أنظر إلى المنبر يتحرك من أسفل منه حتى أني أقول أساقط هو رسول الله ﷺ ؟ وقال زيد بن أسلم : لما كتب الله التوراة بيده قال : بسم الله ، هذا كتاب الله بيده لعبد موسى يسبحني ويقديسني ولا يخلف باسمي آمناً ، فإني لا أرك من خلف باسمي آمناً .

وانما ذكرنا هذه النصوص التي هي غيض من فيض ليعلم الواقف عليها أنها

لا يفهم أحد من عقلاء بني آدم منها شخصاً له شق واحد وعليه أيد كثيرة ،
وله حاق واحد ، وله أعين كثيرة .

فصل

في الوظائف الواجبة على المتأول

لما كان الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر ؛ كان العدول به عن حقيقته
مخرجا له عن الأصل ، فاحتاج مدعى ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجاً عن أصله ،
فعليه أربعة أمور لا تتم دعواه إلا بها :

(الأمر الأول) بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى تأوله في ذلك التركيب
الذى وقع فيه ، وإلا كان كاذباً على اللغة . فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى
لغة ، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص . وكثير من المتأولين
لا يبالي إذا تمياً له حل اللفظ على ذلك المعنى بأى طريق أمكنه إلى مقصوده
دفع الصائل ، فبأى طريق تمياً له دشمه دفعه . فإن النصوص قد صالت على
قواعده الباطلة ، وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله على كل ماسخ في اللغة
والاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء والكتاب والعامة إلا إذا كان ذلك
غير مخالف لما علم من وصف الرب سبحانه وأسمائه ؛ وما تضافرت به صفاته
لنفسه وصفات رسوله ؛ وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ بما يجوز ويصلح
لنسبتها إلى الله تعالى ؛ لا سيما والمتأول يخرج عن مراد الله ورسوله ، فإن تأويل
كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده .

فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى ، وأنه يمتنع أن يريد ؛ وأن في صفات
كلامه ونعوت جلاله ما يمتنع من إرادته ، استحال الحكم عليه بإرادته .

فهذا أصل عظيم يجب معرفته . ومن أحاط به فعرفه تبين له أن كثيراً مما
يندبه المحرفون للتأويلات ، مما يعلم قطعاً أن المتكلم لم يرد .

، وإنما كان ذلك مما يسوغ لبعض الشعراء أو الكتاب القاصدين التعمية ،
تفرض من الأغراض ، فلا بد أن يكون المعنى الذى تأوله المتأول مما يسوغ
لاستعمال اللفظ فيه في تلك اللفظيات وقع بها التخاطب ، وأن يكون ذلك بما يجوز

مسيته إلى الله تعالى ، وألا يعود على شيء من صفات كاله بالإبطال والتعطيل ، وأن تكون معه قرائن تحذف به تبين أنه مراد باللفظ ، وإلا كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم . ونحن نذكر لك أمثلة :

المثال الأول : تأويل قوله تعالى (خالق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش) بأنه أقبل على خلقه ، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ (استوى) على (أقبل) وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة ؛ فإنهم ذكروا معاني استوى ، ولم يذكر أحد منهم في معانيه الإقبال على الخلق . فهذه كتب اللغة طبقت الأرض لا تجد أحداً منهم يحكي ذلك عن اللغة . وأيضاً فإن استواء الشيء والاستواء إليه والاستواء عليه يستلزم وجوده ووجود ما نسب إليه الاستواء ، إلى أو بعلى . فلا يقال : استوى إلى أمر معدوم ولا استوى عليه . فهذا التأويل لإنشاء محض لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللغة .

وكذلك تأويلهم الاستواء بالإستلاء ؛ فإن هذا لا تعرفه العرب من لغتها ؛ ولم يقله أحد من أئمة اللغة . وقد صرح أئمة اللغة كابن الأعرابي وغيره بأنه لا يعرف في اللغة . ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب ، فإن استيلاء سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السموات والأرض ، فالعرش مخلوق قبل خلقهما بأكثر من خمسين ألف سنة ، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق عليه السلام ؛ فيما صح عنه . وبطلان هذا التأويل من أربعين وجهاً سنذكرها إن شاء الله في موضعها من هذا الكتاب .

فعلى المتأول أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي ذكره أولاً ويبين تعيين ذلك المعنى ثانياً ، فإنه إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معاني ، فتعين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل .

الثاني : إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره . فإن دليل المدعى بالحقيقة والظاهر قائم ، فلا يجوز المدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه . الثالث : الجواب عن المعارض ، فإن مدعى الحقيقة قد قام الدليل العقلي والسمعي عنده على إرادة الحقيقة ؛ أما السمع فلا يمكنك المسكارة أنه معه . وأما

العقل فن وجهين : عام ، وخاص ، فالعام الدليل الدال على كمال علم المتكلم ،
وكمال بيانه ، وكمال نصحه . والدليل العقلى على ذلك أقوى من الشبه الخيالية
التي يستدل بها النفاة بكثير . فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فخالفة تلك
الشبه الخيالية أولى بالجواز ، وإن أم يجوز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل
القاطع أولى ، وأما الخاص فشكل صفة وصف الله تعالى بها نفسه ووصفه بها
رسوله ﷺ فهي صفة كمال قاطعاً . فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما
يدخل حقانيتها .

فالدليل العقلى الذى دل على ثبوت الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع
والبصر ، دل نظيره على ثبوت الحكمة والرحمة والرضى والفضيلة والفرح
والضحك . والذى دل على أنه فاعل بمشيئته واختياره دل على قيام أفعاله به .
وذلك عين السكال . وكل صفة دل عليها الكتاب والسنة فهي صفة كمال . والعقل
جازم بإثبات صفات السكال لله تعالى . ويتبع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله
بصفة توم نقصاً . وهذا الدليل أيضاً أقوى من كل شبهة للنفاة .
يوضحه أن أدلة مباينة الرب لخلق وهولوه على جميع مخلوقاته أدلة عقلية
فطرية توجب العلم الضروري بمدلولها .

وأما السمعية فتقارب ألف دليل . فعلى التأول أن يجيب عن ذلك كله .
وهيات له بجواب صحيح عن بعض ذلك . فنحن نطالبه بجواب صحيح عن
دليل واحد وهو :

أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارج عن الذهن ثابت فى الأعيان ،
أو لا ؟ فإن لم يكن له وجود خارجى كان خيالاً قائماً بالذهن لا حقيقة له ؛
وهذا حقيقة قول المعتزلة ؛ وإن تسروا بزخرف من القول ، وإن كان وجوده
خارج الذهن فهو مبين له ، أو هو منفصل عنه ، إذ لو كان قائماً به لكان
عرضاً من أعراضه . ونحيت إذما أن يكون هو هذا العالم ، أو غيره . فإن كان
هذا العالم ، فهذا تصريح بقول أصحاب وحدة الوجود ، وأنه ليس لهذا العالم
إله مبين له ؛ منفصل عنه . وهذا أكفر أقوال أهل الأرض . فإن كان غيره .

فلما أن يكون قائماً بنفسه ، أو قائماً بالعالم ؛ فإن كان قائماً بالعالم ، فهو جزء من أجزائه أو صفة من صفاته . وليس هذا بغير السموات والأرض . وإن كان قائماً بنفسه . وقد علم أن العالم قائم بنفسه وذاتان قائمتان بأنفسهما ليست إحداها داخلة في الأخرى ، ولا خارجة عنها ؛ ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها ، ولا محاذية ولا مباينة ، ولا فوقها ؛ ولا تحتها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ؛ ولا عن يمينها ، ولا عن شمالها ، كلام له خبي . لا يخفى على عاقل منصف . والبدية الضرورية حاكمة باستحالة هذا ؛ بل باستحالة تصويره فضلاً عن التصديق به . قالوا : فنحن نطالبكم بجواب صحيح عن هذا الدليل الواحد من جملة ألف دليل ونعلم قبل المطالبة أن كل الجهميين على وجه الأرض لو اجتمعوا لما أجابوا عنه بغير الدكارة والتدنيع على أهل الإثبات بالتجسيم والسب . هذه وظيفة كل مبطل قامت عليه حجة الله تعالى .

فصل

في بيان أن التأويل شر من التعطيل

فإنه يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص ، وإساءة الظن بها ، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات ، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بمظاهر الضلال والإضلال . فجمعوا بين أربعة محاذير اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل ؛ ففهموا التشبيه أولاً . ثم اتفقوا منه إلى المحذور الثاني وهو التعطيل ، فعطّلوا حقائقها بناءً منهم على ذلك الفهم الذي لا يليق بهم ولا يليق بالرب سبحانه . المحذور الثالث : نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام التصح ، إلى ضد البيان والهدى والإرشاد ؛ وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب ، وعبروا بعبادة لا توهم من الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص . ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه أو أنصح أو أنصح للناس . المحذور الرابع : تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرمتها . فلورأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثالات ، وتلاعبت بها أمواج التأويلات ، ونادى عليها أهل التأويل

في سوق من يزيد ، فبذل كل واحد في ثمنها من التأويل ما يريد . فلورأيتم أبوقد عزت عن ساطنة اليقين ، وجعلت تحت تحكم تأويل الجاهلين . هذا وقد فقد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدورهم والأعجاز ؛ وقالوا لا طريق لك علينا ، وإن كان ولا بد فعلى سبيل المجاز ، فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين . وأنت أدلة لفظية ، وظواهر سمعية . لا تفيد العلم ولا اليقين ؛ فسندك آحاد ؛ وهو عرضة للطمع في النفاقين . وإن صح وتواتر ففهم مراد المتكلم منها موقوف على انتفاء عشرة أشياء لأسبيل إلى العبث بانتفاها عند الناظرين والباحثين . فلا إله إلا الله والله أكبر !! كم هدمت هذه المداول من معازل الإيمان ، وتثلث بها حصون حقائق السنة والقرآن . فكشف عورات هؤلاء وبيان فضائهم من أفضل الجهاد في سبيل الله . وقد قال النبي ﷺ لحسان بن ثابت : « إن روح القدس منك ما دمت تنافع عن رسوله » .

واعلم أنه لا يستقر للعبد قدم في الإسلام حتى يعقد قلبه على أن الدين كله لله ، وأن الهدى هدى ، وأن الحق دائر مع الرسول ﷺ وجوداً ووعداً ، وأنه لا مطاع سواه ولا متبوع غيره ، وأن كلام غيره يعرض على كلامه فإن وافقه قبلناه ، لا لأنه قاله ، بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله ، وإن خالفه رددناه . ولا يعرض كلامه ﷺ على آراء القيانسيين ؛ ولا على عقول الفلاسفة والمتكلمين ولا أذواق المتهودين ، بل تعرض هذه كلها على ما جاء به عرض الدرام المجهولة على أخبر الناقدين ، فاحكم بهجته فهو منها المقبول . وما حكم برده فهو المردود .

فصل

في أن قصد المتكلم من الخطاب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته يتنافى قصد البيان والإرشاد . وإن القاصدين يتنافيان . وإن تركه بدون ذلك انحطاب خير له وأقرب إلى أسدى .

لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم من كلامه .

وإن يبين له ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق؛ كان ذلك موقوفاً على أمرين: بيان المتكلم؛ وتمكن السامع من الفهم. فإن لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم، فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ، لم يحصل له البيان، فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم. وحينئذ فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لسلك قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه، بل بما يدل على نقيض مراده وأراد منه فهم الشيء لما يدل على غاية الإثبات، وفهم الشيء بما يدل على ضده، وأراد منه أن يفهم أنه ليس فوق العرش إله يعبد، وأنه لا داخل العالم، ولا خارجه، ولا فوقه، ولا تحته، ولا خلفه، ولا أمامه؛ بقوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثل شيء) وأراد النبي ﷺ إفهام أمته هذا المعنى بقوله لا تفضلوني على يونس بن متى، وأراد إفهام كونه خلق آدم بقدرته ومشيئته بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وأراد إفهام تخريب السموات والأرض وإعادتهما إلى العدم بقوله لا يقض الله السموات بيده اليمنى والأرض باليد الأخرى، ثم يهزهن ثم يقول: أنا الملك وأراد إفهام معنى: من ربك ومن تعبد، بقوله «أين الله؟» وأشار بأصبعه إلى السماء مستشهداً بربه، وليس هناك رب وإله: وإنما أراد إفهام السامعين أن الله قد سمع قوله وقولهم. فأراد بالإشارة بأصبعه بيان كونه قد سمع قولهم. وأمثال ذلك من التأويلات الباطلة التي يعلم السامع قطعاً أنها لم ترد بالخطاب ولا تجماع قصد البيان.

قال شيخ الإسلام^(١): إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون

(١) هو الشيخ الإمام قدوة الأنام شيخ المجاهدين في وقته المجتهد المطلق أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني وقد بخران في شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ وتوفي مسجوراً لجهاده ورفع الباطل والضلال بقلمه دهق في العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ رحمه الله ورحمى عنه.

ما يقولونه في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة ؛ بل يجدونها على خلاف الحق عندهم إما نصاً وإما ظاهراً ، بل دلت عندهم على الكفر والضلال ، لزم من ذلك لوازم باطلة : منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه سنة فيه ﷺ من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل . ومنها أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ولم يفصح به ، بل رمز إليه رمزاً والغرض إلغازاً لا يفهم منه إلا بعد الجهد الجهد . ومنها أن يكون قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها ، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه . ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك . ومنها أن يكون دائماً متسكلاً في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطأ ، تارة بأنه استوى على عرشه ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه العلي الأعلى ، وتارة بأن الملائكة تخرج إليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه ، وتارة بأن الملائكة نزلوها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده ، وتارة بأنه رفيع الدرجات ، وتارة بأنه في السماء ، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء . وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه ، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده ، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وتارة بأنه يرى بالأبصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤوسهم ، إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصاً ولا ظاهراً ولا بينة .

ومنها أن يكون أفضل الأمة وغير القرون قد امسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان . وذلك إما جهل بنافي العلم ، وإما كتمان ولقد أساء الظن بخيار الأمة من نسبهم إلى ذلك ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد بينهما جهل الحق واضلال الخلق . ولهذا لما اعتقد النفاة التعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والثبني نصاً وظاهراً ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصاً ولا ظاهراً . وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر في الإثبات حرقوه أنواع التحريفات ، وطلبوا له مستكره

التأويلات . ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف وأنهم كانوا أميين مقايين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل ، ولم تكن الحقائق من شأنهم ومنها أن ترك الناس من إزال هذا الخصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للاضلال . ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً لما يجب نه ويمتنع عليه ، إذ ذاك إنما يستفاد من عقول الرجال . فإن قيل : استفدنا منها الثواب على تلاوتها وانقاد الصلاة بها . قيل : هذا تابع المقصود بها بالقصد الأول وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقائقها ودمانيها والإيمان بها ، فإن القرآن لم ينزل لمجرد التلاوة وانقاد الصلاة . بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهتدى به علماً وعملاً ، ويصبر من المعنى ويرشد من الغنى ، ويعلم من الجهل ويشقى من العبي ، ويهتدى إلى صراط مستقيم . وهذا القصد يتأني قصد تحريفة وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهة التي هي من جنس الألفاظ والأحاجي : فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً .

ومما يبين ذلك أن الله تعالى وصف كتابه بأوضح البيان وأحسن التفسير فقال تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) فأين بيان المختلف فيه والهدى والرحمة في ألفاظ ظاهرها باطل ، والمراد منها تطلب منها أنواع التأويلات المستكرهة المستنكرة لها التي لا يفهم منها ، بل يفهم منها ضدها ؟ وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم) فأين بين الرسول ﷺ ما يقوله النفاة والمتأولون ؟ وقال تعالى (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) وعند النفاة إنما حصلت الهداية بأبكار أفكارهم وتأنج آرائهم . وقال تعالى (فبأى حديث بعده يؤمنون) وعند النفاة المخرجين لنصوص الوحى عن إقادة اليقين ، إنما حصل اليقين بالحديث الذى أسسه الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ومجوسهم ، فيه اهدوا ، وبه آتوا ، وبه عرفوا الحق من الباطل ، وبه صحت عقولهم ومعارفهم . وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وأنت لا تجد الخلاف في شيء أكثر منه في آراء المتأولين التي يسمونها قواطع عقلية ، وهي

عند التحقيق خيالات وهمية نبذوا بها القرآن والسنة وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون واتبعوا (ما يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولولشاه ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. ولتصني إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ولا يرعونه وليفتروا ما هم مفترفون. أفغير الله أتتبعي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آمنوا بالله والكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكون من المنكذبين . وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . وإن تطاع أكثر من في الأرض يضلوا عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) .

فصل

في بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبراهنه ونصحه
يتمتع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهرة وحقيقة

ويكتفي من هذا الفصل بذكر مناظرة جرت بين جهمي وسني حدثني
بعضوننا شيخنا عبد الله بن تيمية^(١) أنه جمعه وبعض الجهمية مجلس فقال الشيخ :
قد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على إثبات الصفات لله ،
وتنوعت دلائلها أنوعاً توجب العلم الضروري بثبوتها وإرادة المتكلم اعتقاد
ما دلت عليه . والقرآن يملأ من ذكر الصفات ، والسنة ناطقة بما نفق به القرآن ،
مقررة له ، مصدقة له ، مشتملة على زيادة في الإثبات ، فتارة يذكر لإسم الدال
على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ، وتارة يذكر للمصدر
وهو الوصف الذي اشتقت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعلمه) وقوله (إن الله
هو الرزاق ذو القوة المتين) وقوله (إني اصطفتك على الناس برسالتي وبكلامي)
وقوله (فبعرتك لأعوينهم أجمعين) وقوله ﷺ في الحديث الصحيح : حجاب
النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه^(٢) ما انتهى إليه بصره من خلقه ، وقوله

(١) هو أخو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحفيم بن تيمية

(٢) قال في النهاية : هي في الأصل جمع سبعة بضم فسكون ، ثم ذكر لها معانٍ =

في دعاء الاستخارة اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك ، وقوله
 « اسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق » وقول عائشة رضي الله عنها « سبحان
 الذي وسع سمعه الأصوات » ونحوه . ونارة يذكر حكم تلك الصفة كقول
 (قد سمع الله) . (وإنني معكما أسمع وأرى) وقوله (فقددنا فنعلم القادرون) وقوله
 (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ونظائر ذلك كثيرة .

وبصرح في الفوقية بلفظها الخاص ، ولفظ العلو والاستواء ، وأنه (في
 السماء) وأنه (ذو المعارج) وأنه (رفيع الدرجات) وأنه (ترجع إليه الملائكة)
 وتنزل من عنده ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا ، وأن المؤمنين يرونه بأبصارهم
 عياناً من فوقهم ، إلى أضعاف ذلك مما لو جمعت النصوص والآثار فيه لم تنقص
 عن نصوص الأحكام وآثارها . ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك
 كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز فيه والاستعانة ، وأن الحق في
 أقوال النفاة المعطلين ، وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص ، إذ يلزم
 من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها ، وهي القدح في علم المتكلم بها ، أو في بيانه ،
 أو في نصحه .

وتقرير ذلك أن يقال : إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق
 في تأويلات النفاة المعطلين ، أو لا يعلم ذلك ؟ فإن لم يعلم ذلك كان ذلك قدحاً في
 علمه . وإن كان عالماً أن الحق فيها : فلا يخفى إما أن يكون قادراً على التعبير
 بمباراتهم التي هي تنزيهه عن التشبيه والتثليل والتجسيم ، وأنه لا يعرف
 الله من أم ينزه الله بها ، أو لا يكون قادراً على تلك العبارة ؟ فإن لم يكن قادراً
 على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته . وكان ورثة الصابئة وأفراخ الفلاسفة
 وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلامذة الملاحدة أنصح منه وأحسن بياناً وتعبيراً
 عن الحق وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة أولياؤه وأعداؤه وموافقوه ومخالفوه .

== نداء : « قائل : أقرب من هذا كله وأن المعنى ، لو الكشف من أنباء الله التي
 تحجب العباد عنه شيء لا ملك كل من وقع عليه ذلك النور . كما خر موسى صفاء
 وقطع الجبل كما لما حمل الله سبحانه وتعالى .

فإن مخالفه لم يشكوا أنه أفصح الخلق ، وأقدمهم على حسن التعبير بما يطابق المعنى ؛ ويخلصه من اللبس والإشكال ؛ وإن كان قادراً على ذلك ولم يتسكّم به وتسكّم دائماً بخلافه ، كان ذلك قدحاً في نصحه ، وقد وصف الله رسله بأنهم أنصح الخلق لأنهم ، فع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التحريف هو الصواب ، وقول أهل الإثبات أتباع القرآن والسنة باطلا ؟

قال المصنف : وقريب من هذه المناظرة ما جرى لي مع بعض علماء أهل الكتاب . وأفضى بنا السلام إلى مسبة النصارى لرب العالمين مسبة ما سبه إياها أحد من البشر ، فقلت له : وأنتم يأنسكاركم نبوة محمد ﷺ قد سببتم الرب تعالى أعظم مسبة ، قال : وكيف ذلك ؟ قلت : لأنكم تزعمون أن محمد ملك ظالم ليس برسول صادق ، وأنه خرج يستمرض الناس بسيفه فيستبيح أموالهم ونساءهم وذرياتهم ، ولا يقتصر على ذلك حتى يكذب على الله ويقول : الله أمرني بهذا وأباح لي ، ولم يأمره الله ولا أباح له ذلك ، ويقول : أوحى إلي ولم يوح إليه شيء ، وبسخر شرائع الأنبياء من عنده ، ويبطل منها ما شاء ويبقى منها ما شاء ، وينسب ذلك كله إلى الله ، ويقتل أوليائه وأتباع رسله ، ويسترق نساءهم وذريتهم فإما أن يكون الله تعالى رانياً لذلك كله عالماً به ، أو لا ؟ فإن قلتم أن ذلك بغير علمه وإطلاعه نسبتموه إلى الجهل والغباء ؛ وذلك من أقبح السب . وإن كان عالماً به ، فإما أن يقدر على الأخذ على يديه ومنعه من ذلك ؛ أو لا ؟ فإن قلتم : أنه غير قادر على منعه نسبتموه إلى العجز . فإن قلتم : بل هو قادر على منعه ولم يفعل ، نسبتموه إلى السفه والظلم . هذا وهو من حين ظهر إلى أن توفاه ربه يجيب دعاءه ويقضى حوائجه ، ولا يقوم له عدو إلا اظفره به ، وأمره من حين ظهر إلى أن توفاه الله تعالى يرداد على الليالي والأيام ظهوراً وعلواً ورفعة ، وأمر مخالفه لا يرداد إلا سفولاً واضمحلالاً ، وعجته في قلوب الخلق ترده على عمر الأوقات ، وربّه تعالى يؤيده بأنواع التأييدات ، هذا وهو عندكم من أعظم أعدائه وأشدّهم ضرراً على الناس ، فأى قدح في رب العالمين ، وأى مسبة

أعظم من ذلك ؟ فأخذ الكلام منه ما أخذ ، وقال ساشا لله أن تقول فيه هذه المقالة ؛ بل هو نبي صادق . كل من اتبعه فهو سعيد وكل منصف منا يقر بذلك ويقول : أتباعه سعداء في الدارين . قالت : فما يمنحك من الظفر بهذه السعادة ؟ فقال : وأتباع كل نبي من الأنبياء . فأتابع موسى أيضاً سعداء . قلت : فإذا أقررت أنه نبي صادق ، وقد كفر من لم يتبعه . فإن صدقته في هذا وجب عليك اتباعه ، وإن كذبت فيه لم يكن نبياً ، فكيف يكون أتباعه سعداء ؟ فلم يمر جواباً ، وقال حدثاً في غير هذا .

فصل

في بيان أن تيسر القرآن المذكور يناق حله على التأويل
المخالف لحقيقته وظاهره

أنزل الله الكتاب شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ، ولذلك كانت معانيه أشرف المعاني ، وألفاظه أنصح الألفاظ وأبينها ، واعظها معانيها لمعانيها المرادة منها ، كما وصفه الله تعالى بقوله (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فالحق هو المعنى والمطلوب الذي تضمنه الكتاب ؛ والتفسير الأحسن هو الألفاظ الدالة على ذلك الحق ، فهو تفسيره وبيانه ، والتفسير أصله من البيان والظهور ، وإلا فله في الإشتقاق الأكبر الإسفار ومنه أسفر الفجر إذا أضاء ووضح . ومنه السفر لبروز المسافر من البيوت ، ومنه السفر الذي يتضمن إظهار ما فيه من العلم . فلا بد أن يكون التفسير مطابقاً للقرآن مفهماً له .

ولا نجد كلاماً أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه . ولهذا سباه الله بياناً ، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ ؛ ومعانيه للفهم ، وأوامره ونواهيه للامتثال . ومعلوم أنه لم يكن باللفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسراً له بل كان معسراً عليه ، وإذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدل عليه من المعاني أو يدل على خلافه فهذا من أشد التعسير ، فإنه لا شيء

أعسر على الأمة من أن يراد منهم أن يفهموا كونه سبحانه لا داخلًا في العالم ولا خارجه ، ولا متصلًا به ، ولا منفصلًا عنه ولا ميانًا له ، ولا محايثًا له ، ولا يرى بالأبصار عياناً ، ولا له يد ؛ ولا وجه من قوله (قل هو الله أحد) ومن قول رسول الله ﷺ : لا تفضلوني على يونس بن متى ، ومن قوله (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) وأن يجهدوا أنفسهم ويكابدوا أعظم المشقة في تطلب أنواع الاستعارات وضروب المجازات ووحشي اللغات ، ليحملوا عليها آيات الصفات وأخبارها ؛ ويقول : يا عبادي اعلوا أني أردت منكم أن تعلبوا أني لست فوق العالم ، ولا تحته ، ولا فوق العرش ؛ ولا ترفع الأيدي إلى ، ولا يرجع إلى شيء ولا ينزل من عندي شيء من قولي (الرحمن على العرش استوى) ومن قولي (يخافون ربهم من فوقهم) ومن قولي (تخرج الملائكة والروح إليه) ومن قولي (بل ربه الله إليه) ومن قولي (رفيع الدرجات ذو العرش) ومن قولي (وهو العلي العظيم) وأن تفهموا أنه ليس لي يدان من قولي (لما خلقت بيدي) ولا عين من قولي (ولتصنع على عيني) فانكم متى فهمتم من هذه الألفاظ حقائقها وظواهرها فهمتم خلاف مرادى منها ، بل مرادى منكم أن تفهموا منها ما يدل على خلاف حقائقها وظواهرها .

فأي تيسير يكون هناك ، وأي تعقيد وتعسير لم يحصل بذلك ؟ ومعلوم أن خطاب الرجل بما لا يفهمه إلا بترجمة أيسر عليه من خطابه بما كلف أن يفهم منه خلاف موضوعه . فتيسير القرآن منافع لطريقة التفاهة المحرفين أعظم منافاة . ولهذا عسر عليهم أن يفهموا منه التقي علوا فيه على الشبه الخيالية .

فصل

إشتمال الكتب الإلهية على الأسماء والصفات

أكثر من إشتمالها على ما عداها

وذلك لشرف متعلقها وعظمتها ، وشدة الحاجة إلى معرفته . فكانت الطرق إلى تحصيل معرفته أكثر وأسهل وأبين من غيره - وهذا من كمال حكمة الرب

تبارك وتعالى وتمام نعمته وإحسانه : انه كلما كانت حاجة العباد إلى الشيء أقوى كان بذله لهم أكثر وأسهل . وهذا في الخلق والأمر . فإن حاجتهم لما كانت إلى الهواء أكثر من الماء في القوت كان موجوداً معهم في كل مكان وزمان ، وهو أكثر من غيره وكذلك لما كانت حاجتهم إلى الماء شديدة ، إذ هو مادة أقاتهم وفواكههم وشرابهم كان مبدولاً لهم أكثر من غيره . وهكذا الأمر في مراتب الحاجات . ومعلوم أن حاجتهم إلى معرفة ربهم وقاطرهم فوق مراتب هذه الحاجات كلها ، فإنه لا سعادة لهم ولا فلاح ولا صلاح ولا نعيم إلا بأن يعرفوه ويمتقدوه ، ويكون هو وحده غاية مطلوبهم ، والتقرب إليه قرّة عيونهم . ففى فقدوا ذلك كانوا أسوأ حالا من الأنعام ، وكانت الأنعام أطيب عيشاً منهم في العاجل واسلم عاقبة في الآجل .

وإذا علم أن ضرورة العبد إلى معرفة ربه فوق كل ضرورة كانت العناية ببيانها أيسر الطرق وأهداها وأبينها ، وإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها ففسلطة على النصوص التي ذكرت فيها الملائكة أقرب بكثير ، فإن الله تعالى لم يذكر لعباده من صفة ملائكته وشأنهم وأفعالهم عشر معشار ما ذكر لهم من نعمت جلاله وصفاته كآله . فإذا كانت هذه قابلة للتأويل فالآيات التي ذكر فيها الملائكة أولى بذلك . ولذلك تأولها الملاحدة كما تأولوا نصوص المعاد واليوم الآخر ، وأبدوا لها تأويلات ليست بدون تأويلات الجهمية لنصوص الصفات . وأوات هذه الطائفة عامة نصوص الأخبار الماضية والآتية . وقالوا للجهمية : بيننا وبينكم حاكم العقل . فإن القرآن ، بل السكيب المنزلة ، مملوء بذكر الفوقية وعلو الله على عرشه ، وأنه تكلم ، ويتكلم ، وأنه موصوف بالصفات ، وأن له أفعالا تقوم به ، هو بها فاعل ، وأنه يرى بالابصار ، إلى إلى غير ذلك من نصوص آيات الصفات وأخبارها التي إذا قيس إليها نصوص حشر هذه الأجساد وخراب هذا العالم وإعدامه وإنشاء عالم آخر ، وجدت نصوص الصفات أضغاث أحمانها ، حتى قيل : إن الآيات والأخبار الدالة على علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه تغالب الألف ، وقد أجمعت

عليها الرسل من أولهم إلى آخرهم ، فالذى سوغ لكم تأويلها : وحرّم علينا تأويل نصوص حشر الأجساد وخراب العالم ؟
 فإن قلتم ، الرسل أجمعوا على الحجب به ، فلا يمكن تأويله ، قيل : وقد أجمعوا أنه استوى فوق عرشه ، وأنه تكلم ومتكلم ، وأنه فاعل حقيقة وصرف بالصفات ، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هنا .

فإن قلتم : أوجب تأويل نصوص آيات الصفات ولم يوجب تأويل نصوص المعاد . قلنا : هاتوا أدلة المقول التي تأوّلتم بها الصفات ، ونخصر أدلة المقول التي تأوّلنا بها المعاد وحشر الأجساد ، ونوازن بينها ليتين أيها أقوى .

فإن قلتم : إنكار المعاد تكذيب لما علم من الإسلام بالضرورة . قلنا : وأيضاً إنكار صفات الرب وأنه يتكلم . وأنه فوق سمواته ، وأن الأمر ينزل من عنده تكذيب لما علم أنهم جاؤا به ضرورة .

فإن قلتم : تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها لا يستلزم تكذيبهم . قلنا : فن ابن صار تأويلنا للنصوص التي جاؤا بها في الميعاد يستلزم تكذيبهم دون تأويلكم : ألمجرد التّهمى ؟

فصاحت القرامطة والملاحدة والباطنية وقالوا : ما الذى سوغ لكم تأويل الأخبار وحرّم علينا تأويل الأمر والنهى والتّحريم والإيجاب ، ومورد الجميع من مشكاة واحدة ؟ قالوا : وابن تقع نصوص الأمر والنهى من نصوص الخبر ؟ قالوا : وكثير منكم قد فتحوا لنا باب التأويل في الأمر ، فأولوا أوامر ونواهي كثيرة صريحة الدلالة أو ظاهرة الدلالة في معناها بما يخرجها عن حقائقها . فلم نضمها في كفة ونضع تأويلاتنا في كفة وتوازن بينها ، ونحن لا نذكر انا أكثر تأويلاً منهم ، ولكننا وجدنا بها مفتوحاً فدخلناه .

فهذا من شؤم جنابة التأويل على الإيمان والإسلام . وقد قيل : إن طرذ إبليس ولمنه إنما كان بسبب التأويل ، فإنه طرّض النص بالقياس وقدمه عليه ، وتآول لنفسه أن هذا القياس العقلي مقدم على نص الأمر بالسجود ، فإنه قال (أنا خير منه) وهذا دليل قد حذفت إحدى مقدّمتيه ، وهى : إن الفاضل لا يخضع للفضول ، وطوى ذكر هذه المقدمة كأنها صورة معلومة . وقرروا

المقدمة الأولى بقوله (خلقني من نار وخلقته من طين) فكانت نتيجة المقدمتين امتناعه من السجود . وظن أن هذه الشبهة العقلية تنفعه بتأويله ؛ فجرى عليه ما جرى . وصار إماما لكل من عارض نصوص الوحي بتأويله إلى يوم القيامة . فلا إله إلا الله والله أكبر . كم لهذا الإمام اللعين من أتباع من العالمين ؟ وأنت إذا تأملت عامة شبه المتأولين رأيتهما من جنس شبهته . والقائل : إذا تعارض العقل والنقل قدمنا العقل ؛ من هنا اشتق هذه القاعدة وجعلها أصلا لرد نصوص الوحي التي يزعم أن العقل يخالفها ، وعرضت هذه الشبهة لعدو الله من جهة كرهه الذي منعه من الانقياد المحض لنصوص الوحي . وهكذا إلحاد كل مجادل في نصوص الوحي إنما يحمله على ذلك كبر في صدره ما هو ببالغه . قال الله تعالى (إن الذين يحادون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) .

وكذلك خروج آدم من الجنة إنما كان بالتأويل ، وإلا فهو عليه السلام لم يقصد بالأكل معصية الرب . ثم اختلف الناس في وجه تأويله . فقالت طائفة : تأويل بحمله النهي المطلق على الشجرة المعينة . وغره عدو الله بأن جنس تلك الشجرة هي شجرة الخلد وأطعمه في أنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة . وفي هذا نظر ظاهر . فإن الله تعالى أخبر أن إبليس قال له (ما نهاك ربك عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) . فذكر لها عدو الله الشجرة التي نهاها عنها ، إما بعينها أو بحسها ، وصرح لها بأنها هي المنهى عنها . ولو كان عند آدم أن المنهى عنه تلك الشجرة المعينة دون سائر النوع لم يكن عاصيا بأكله من غيرها ، ولا أخرجه الله من الجنة ونزع عنه لباسه .

وقالت فرقة أخرى تأويل آدم أن النهي نهى تنزيه لانهى تحريم فأقدم ، وأيضاً فحيت نهى الله تعالى عن فعل الشيء بقرائنه لم يكن أصلاً للتحريم كقوله (ولا تقربوا من حتى يطهرن) (ولا تقربوا الزنا) (ولا تقربوا مال اليتيم) وأيضاً لو كان للتنزيه لما أخرجه الله من الجنة ، وأخبر أنه عصي ربه .

وقالت طائفة : بل كان تأويله أن النهى إنما كان عن قربانها وأكلها معاً ،

لا عن أكل كل منهما على انفراده ، لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما عن الجمع ، ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد . وهذا التأويل ذكره ابن الخطيب (١) في تفسيره وهو كما ترى في البطلان والفساد . ونحن نقطع أن هذا التأويل لم يخطر بقلب آدم وحواء البتة ، وهما كانا أعلم بالله من ذلك وأصح أفهاماً ، أفترى فهم أحد من قول الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم) (ولا تقربوا الزنا) ونظائره ؛ أى إنما نهيتكم عن إجتماعكم على ذلك دون إفراد كل واحد منكم به ؟ فيا للعجب من أوراق وقلوب تسود على هذه الهنات . والصواب أن يقال : أن آدم لما قاضيه عدو الله أنه ناصح له ، وأخرج الكلام على أنواع متعددة من التأكيد : أحدهما القسم ، الثاني : الاتيان بجملة إسمية لا فعلية ، الثالث : تصديرها بأداة التأكيد ، الرابع : الاتيان بلام التأكيد في الخبر ؛ الخامس : الاتيان به اسم فاعل لا فعلا دالا على الحدث ؛ السادس : تقديم المفعول على العامل فيه . ولم يكن آدم يظن أن أحداً يقسم بالله كاذباً ، يتأغوساً يتجراً فيها هذه الجرأة ، ففره عدو الله بهذا التأكيد ، فظن آدم صدقه ، وأنه إن أكل منها لم يخرج من الجنة ؛ ورأى أن الأكل وإن كان فيه مفسدة فصلحة الخلود أجمع ، ولمهله تهيأ له إستدراك مفسدة النهى في أثناء ذلك ، إما باعتذار وإما بتوبة ، كما نجد هذا التأويل قائماً في نفس كل مؤمن إذا أقدم على المعصية .

فصل

في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ؛ وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه ، انقسم كلامه ثلاثة أقسام : أحدها ما هو نص في مراده لا يقبل احتملا غيره ، الثاني : ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره ، الثالث : ما ليس ينص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان . فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة

نصوص القرآن الصريحة في معناها ، خصوصاً آيات الصفات والتوحيد . وإن الله مكلم ، متكلم . أمر ، ناه ؛ قابل ، مخبر ، موجد ، حاكم ، واعد ، موعد ، مبين ، هاد ، داع إلى دار السلام ، وأنه تعالى فوق عباده عال على كل شيء ، مستوى على عرشه ، ينزل الأمر من عنده ، ويعرج إليه ، وأنه فعال حقيقة ، وأنه كل يوم في شأن فعال لما يريد ، وأنه ليس للخلق من دونه ولي ولا شفيع يطاع ولا ظهر ، وأنه المنفرد بالربوبية والتدبير والقيومية (وأنه يعلم السر وأخفى) (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها) وأنه يسمع الكلام الخفي كما يسمع الجهر ، ويرى ما في السموات والأرض ، ولا تخفى عليه منها ذرة واحدة . وأنه على كل شيء قدير ، ولا يخرج مقدور واحد من قدرته البتة ، كما لا يخرج من علمه وتكوينه ، وأن له ملائكة مدبرة بأمره للعالم تصعد وتنزل وتنهرك وتنتقل من مكان إلى مكان ، وأنه يذهب بالدينا ويغرب هذا العالم ويأتي بالآخرة ، ويبعث من في القبور ، إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلولها ، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار والبر والبحر والحيل والبغال والإبل والبقر والذئب والآنثى على مدلولها ، لا فرق بين ذلك البتة .

فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولاً ، لأنه أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً ودلالة . ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع ، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير .

القسم الثاني : ما هو ظاهر في مراد المتكلم ولكنه يقبل التأويل ، فهذا ينظر في وروده ، فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحالة تأويله بما يخالف ظاهره ، لأن التأويل إنما يكون لموضع جاء خارجاً عن نظائره ، منفرداً عنها فيؤول حتى يرد إلى نظائره . وتأويل هذا غير ممتنع إذا عرف من طدة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب ، فإذا جاء موضع يخالفه ردّه للسامع إلى ما عهد من عرف المخاطب إلى عادته المطردة .

وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء .

وقد صرح آئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ؛ فلا بد أن يكون موضع ادعاء الحذف قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه ، حتى إذا جاء ذلك عندنا في موضع علم بكثرة ذكره في نظائره أنه قد أزيل في هذا الموضع لحمل عليه . فهذا شأن من يقصد البيان ، وأما من يقصد التليس والتعمية فله شأن آخر .

مثال ذلك قوله (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) في جميع مواده من أولها إلى آخرها على هذا اللفظ ، فتأويله باستوى باطل ، وإنما كان يصح أن لو كان أكثر مجيئه بلفظ استوى ، ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى ، فهذا كان يصح تأويله باستوى ، فنظف لهذا الموضع واجعله قاعدة فيما يتنع تأويله من كلام للنسكाम ويجوز تأويله .

ونظير هذا اطراد النصوص بالنظر إلى الله تعالى هكذا « ترون ربكم » « تنظرون إلى ربكم » (إلى ربها ناظرة) ولم يجيء في موضع واحد ترون ثواب ربكم ، فيحمل عليه ما خرج عن نظائره .

ونظير ذلك اطراد قوله (ونادياه) (يناديهم) (وناداهم أربهما) (وما كنت بجانب الظور إذ نادينا) إذ (ناداه ربه) ونظائرها . ولم يجيء في موضع واحد أمرنا من يناديهم ، ولا ناداه ملك ، فتأويله بذلك عين الحال .

ونظير ذلك قوله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول » في نحو « لاين حديثاً . كلها مفسحة بإضافة النزول إلى الرب تعالى : ولم يجيء موضع واحد بقوله : ينزل ملك ربنا ، حتى يحمل ما خرج عن نظائره عليه .

وإذا تأملت نصوص الصفات التي لا تسمح الجهمية بتسميتها نصوصاً ، وإذا أحترموا قالوا : غواهر صحيحة ، وقد عارضها القواطع العقابية ، وبيدتها كلها من هذا الباب .

وبما يقضى منه العجب أن كلام شيوخهم وتصنيفهم عندهم نص في مرادهم لا يحصل التأويل ، وكلام الموافقين عندهم نص لا يجوز تأويله ، حتى إذا جأنا إلى كلام الله ورسوله وقفوه على التأويل .

القسم الثالث : الخطاب بالمجمل الذى أحيل بياحه على خطاب آخر ، فهذا أيضاً لا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذى يدينه ، وقد يكون بيانه معه ، وقد يكرن بيانه منفصلاً عنه .

والمقصود أن السلام الذى هو عرضة التأويل أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين مراد المتكلم ، فهذا التأويل فيه مجال واسع ، وليس فى كلام الله ورسوله منه شيء من اجل المركبة ، وإن وقع فى الحروف المفتحة بها السور ، بل إذا تأمل من بصره الله تعالى طريقة القرآن والسنه وجدها متضمنة لنفع ما يورمه الكلام من خلاف ظاهره ، وهذا موضع اعليف جداً فى فهم القرآن تشير إلى بعضه .

فمن ذلك قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) دفع سبحانه توهم المجاز فى تكليمه لكتابه بالمصدر المؤكد الذى لا يشك عربى القلب واللسان أن المراد به إثبات تلك الحقيقة كما تقول العرب : مات موتاً ونزل نزولاً ، ونظائره . ونظيره التأكيد بالنفس والعين وكل واجمع ، والتأكيد بقوله حقاً ونظائره ومن ذلك قوله تعالى (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) فلا يشك صحيح الفهم البتة فى هذا الخطاب أنه نص صريح لا يحتمل التأويل بوجه فى إثبات صفة السمع للرب تعالى حقيقة وأنه بنفسه يسمع .

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فرفع توهم السامع أن المكلف به عمل جميع الصالحات المقدورة والتجاوز عنها كما يجوز أصحاب تكليف ما لا يطاق دفع هذا التوهم بجملة اعترض بها بين المبتدأ وخبره تزيل الاشكال .
- ونظيره (وأوفوا السكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفساً إلا وسعها) ومن ذلك قوله تعالى (فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحررض المؤمنين) فلما أمره بالقتال وأخبره أنه لا يكلف بغيره ، بل إنما يكلف بنفسه أتبعه بقوله (وحررض المؤمنين) لئلا يتوهم سامع أنه وإن لم يكلف بهم فإنه يعلمهم ويتركمهم

ومن ذلك قوله تعالى (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم
 ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء ؛ كل امرئ بما كسب رهين) فتأمل كم
 فى هذا الكلام من رفع إهام ، منها قوله (واتبعتهم ذريتهم بإيمان) لتلا يتوهم
 أن الاتباع فى نسب أو تربية أو حرية أو رُق أو غير ذلك ، ومنها قوله (وما
 ألتناهم من عملهم من شيء) لرفع توهم أن الآباء تحط إلى درجة الأبناء ليحصل
 الإلحاق والتبعية . فأزال هذا الوهم بقوله (وما ألتناهم من عملهم) أى ما نقصنا
 الآباء بهذا الاتباع شيئاً من عملهم ، بل رفعنا الذرية لإهم قوة ليمونهم وإن لم
 يكن لهم أعمال يستحقون بها تلك الدرجة .

ومنها قوله (كل امرئ بما كسب رهين) فلا يتوهم متوهم أن هذا الاتباع
 حاصل فى أهل الجنة وأهل النار ، بل هو للؤمنين دون الكفار ، فإن الله سبحانه
 لا يعذب أحداً إلا بكسبه وقد يثيبه من غير كسبه .

ومنها قوله (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن
 بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفاً) فلما أمرهن باتقوى
 التى شأنها التواضع ولين الكلام نهان عن الخضوع بالقول لتلا يطمع فيهن
 ذو المرض . ثم أمرهن بعد ذلك بالقول المعروف دفعاً لتوهم الإذن فى الكلام
 المنكر . لما نهين عن الخضوع بالقول .

ومنه قوله تعالى (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط
 الأسود من الفجر) فرفع توهم فهم الخيطين من الخيوط بقوله (من الفجر)
 ومن ذلك قوله تعالى (إن شاء منكم أن يستقيم) فلما أثبت لهم مشيئة
 فاعلم متوهميا توهم استقلالهم بها فأزال سبحانه ذلك بقوله (وما تشاؤون إلا
 أن يشاء الله) .

ونظير ذلك قوله تعالى (كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره . وما يذكرون إلا
 أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة) .

يمن ذلك قوله تعالى (وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن) :

فلعل متوهماً أن يتوهم أن الله يجوز عليه ترك الوفاء بما وعده به فأزال ذلك بقوله (ومن أوفى بعهده من الله) .

ومن ذلك قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فلما ذكر إثباته سبحانه ربما توهم متوهم أن المراد إثبات بعض آياته أزال هذا الوهم ورفعه بقوله (أو يأتي بعض آيات ربك) فصار الكلام مع هذا التقسيم والتنويع نصاً صريحاً في معناه لا يحتمل غيره . وإذا تأملت أحاديث الصفات رأيت هذا لا محالة على صفحاتها بلدياً على ألفاظها ، كقوله ﷺ : (إنكم ترون ربكم عياناً كما ترى الشمس في الظهيرة صمراً ليس دونها سحب ، وكما ترى القمر ليلة البدر ليس دونه سحب) وقوله ﷺ : (ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان يترجم له ولا حاجب يحجبه) فلما كان كلام الملوك قد يقع بواسطة الترجمان ومن وراء الحجاب أزال هذا الوهم من الأفهام .

وكذلك لما قرأ ﷺ : (وكان الله سميعاً بصيراً) وضع إلهامه على أذنه وعينه رفعاً اتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين ، وأمثال ذلك كثير في الكتاب والسنة ، كما في الحديث الصحيح أنه قال : (يقبض الله سمواته بيده والأرض بيده الأخرى) ثم جعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويسطرها ، تحقيقاً لإثبات اليد وإثبات صفة القبض .

ومن هذا إشارته إلى السماء حين استشهد به تبارك وتعالى على الصحابة أنه بلغهم (١) تحقيقاً لإثبات صفة العلو ، وأن الرب الذي استشهد به فوق العالم مستوى على عرشه .

فصل

في بيان أنه لا يأتي المعطل للتوحيد العلمي الخيري بتأويل إلا أمكن المشرق

(١) في خطبتي في حجة الوداع كان يقول : قد بلغت ، فيقولون : نعم ، فيقول : اللهم اشهد ، ويشهر بأصبعه إلى السماء .

المعطى للوحيد المعطى أن يأتي بتأويل من جنسه .

وقد اعترف حذافي الفلاسفة وفضلاؤهم فقال أبو الوليد ابن رشد في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) القول في الجهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة : ثم اتبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (نرج الملائكة والروح إليه) ومثل قوله (ألمتمم من في السماء) إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عاد الشرع كله متأولا ، وإن قيل فيها إنها من المناشآت ، عاد الشرع كله منشأها . لأن الشرائع كلها مبنية أن الله في السماء ، ومنه تنزل الملائكة إلى النبيين بالروح ، وأن من السماء نزلت السككب ، وإليها كان الإسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاء الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية . ونحن نقول : إن إثبات هذا كله غير لازم ، فالجهة غير المكان ، وذلك أن الجهة : إما سطوح الجسم نفسه المحيط به وهي ستة وبهذا نقول : إن للحيوان فوق ، وأسفل ، ويمينا ، وشمالا ، وأماما ، وخلفا . وإما سطوح جسم آخر يحيط بالجسم ذي الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الأجسام المحيطة فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيط بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيط بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء . وهكذا الآفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن أنه ليس خارجاً عن جسم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ، وعبر إلى غير نهاية . فإذا نزل سطوح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذا نزل البرهان على وجود

موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . والذي يمنع وجوده هناك هو عكس ماظنه للقوم ، وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم .

وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية إمتناعه ، لأن ما يدل عليه (سم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من ابعاد ليس فيه اجسم ، أعني طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن رفعت الأبصار عنه عاد عدماً . وإن فرضت الخلاء موجوداً لزم أن يكون أعراضاً موجودة في غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة : إن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل ما يحويه المكان والزمان فاسداً فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن . وقد بين هذا المعنى ما أقرله . وذلك أنه لما لم يكن هنأ شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكانت من المعزوف بنفسه ان الموجود شيء إنما ينسب إلى الوجود . أعني أنه يقال : موجوداً أي في الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود في العدم ، فإن كان موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينتسب من الموجود المحسوس إلى الحيز الأشرف وهي السموات ، ولشرف هذا الحيز قال تعالى (خلقي السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراشدين في العلم .

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع وابتنى عليه . فإن إبطال هذه القاعدة لإبطال للشرائع ، وإن وجه العسر في تفهم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في المشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب في أنه لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه وتعالى ، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ، مثل العلم بالصانع ، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً في وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه إلا العناء الراشدين كان الشرع يزجر

عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته . مثل العلم بالنفس .
لم يضرب له مثال في الشاهد ، إذ لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم .
والشبهة الواقعة في نقي الجهة عند الذين نفوها ليس تنفطن الجمهور إليها .
لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل
الشرع ، وأن لا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله .

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث مراتب : صنف لا يشعرون
بالشكوك العارضة في هذا المعنى خاصة ، متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها
في الشرع . وهؤلاء هم الأكثرون وهم الجمهور ، وصنف عرفوا حقيقة
الأشياء ، وهم العلماء الراسخون في العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس . وصنف
عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها ، وهؤلاء فوق
العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ،
وهم الذين ذمهم الله . وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه . فعلى هذا
المعنى ينبغي أن يفهم التشابه .

ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع ما يعرض في خبز البر مثلا الذي
هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يسكون لأقل الأبدان ضاراً وهو نافع
لأكثر . وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرر للأقل . وإلى
هذا الإشارة بقوله تعالى (وما يعضل به إلا الفاسقين) لكن هذا إنما يعرض
في آيات الكتاب العزيز في الأقل منه وللأقل من الناس ، وأكثر ذلك هي
الآيات التي تتضمن الأعلام في أنه في الغالب ليس لها مثال في الشاهد : فيعبر
عنه بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبيهاً بها ، فيعرض
لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ، فيلزمه الحيرة والشك ، وهو
الذي سمي متشابهاً في الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور ، وهم
صنفنا الناس في الحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء وأما أولئك فرضى ، والمرضى
هم الأقل ، ولذلك قال الله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه) وهؤلاء أهل الكلام .

واشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً بما ظنوه ليس على ظاهره ، فقالوا أن هذا التأويل هو المقصود به وإنما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختباراً لهم ، فتعذ بالله من هذا الظن بالله . بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه أنه متشابه ، ثم أول ذلك التشابه بزمه ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم اعتقاد هذا التأويل . مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك ، مما قالوا إن ظاهره متشابه . وبالحجلة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا توكلت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا يعقل فعل الظاهر في قبول الجهم يور لها وعملهم بها . فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع في العمل كان أجدر ، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل .

مثال من أول شيئاً من الشرع وزعم أن الذي أوله هو الذي قصده الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور مثال من أتى إلى دواء قد ركيه طبيب ما هو ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، لجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم ، لرداءة مزاج كان به ليس يمرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض الأدوية الذي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب ، لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه . وإنما أراد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعانة بعينة . فأزال الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذي قصده الطبيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه ذلك المتأول ، . ففسدت به أمرجة كثيرة من الناس ، لجاء آخرون ففعلوا بإفساد أمرجة الناس . من ذلك الدواء المركب فرأوا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فمرض الناس نوع من المرضى غير النوع الأول . فالحج

ثالث تناول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني ، فعرض للناس نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . فجاء متأول رابع فتناول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فمرض الناس نوع رابع من الأمراض غير الأمراض المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا الدواء المركب الأعظم وساط الناس التأويل هل أدويته وغيرها وبدلوها ، عرض للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المصروفة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس .

وهذه هي حال الفرقة الحادثة في الشريعة مع الشريعة . وذلك أن كل فرقة منهم تناولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل تمزق وبعد جداً عن موضعه الأول .

ولما علم صاحب الشرع ﷺ أن هذا سيمرض في شريعته قال : ستفرق أمي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة ، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله ، وأنت إذا تأملت ما عرض في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل تبينت أن هذا المثال صحيح . وأول من غير هذا الدواء الأعظم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصفوية ، ثم جاء أبو حامد فطعم الوادي على القرى ، وذكر كلاماً بعدد متعلقاً يكتب ليس لنا غرض في حكايته . اهـ

فصل

في انقسام الناس في تصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخيل ، وأصحاب تمثيل ، وأصحاب تجهيل ، وأصحاب سواء السبيل .

الصف الأول أصحاب التأويل ، وهم أشد الناس اضطراباً إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول ولا ضابط مطرد منعكس يجلب مراعاته وتمتع مخالفته ، بخلاف سائر الفرق فإنهم جبروا على ضابط واحد ، وإن كان خيم من هو أشد من أصحاب التأويل .

الصنف الثاني أصحاب التخيل ، وهم الذين اعتقدوا أن الرسل لم يفصحوا
لخلق الحقائق ، إذ ليس في قوام إدراكها ، وإنما أبرزوا لهم المقصود في صورة
المحسوس ، قالوا : ولو دعت الرسل أمهم إلى الإقرار برب لا داخل العالم ، ولا
خارجه ، ولا حايته ، ولا مآبئاً له ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ، ولا فوقه ،
ولا تحته ، ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، لنفرت عقولهم من ذلك ، ولم تصدق
بإمكان هذا الموجود ، فضلاً عن وجوب وجوده ، وكذلك لو أخبرهم بحقيقة
كلامه ، وأنه فيض قاض من المبدأ الأول على العقل القهال ، ثم قاض من ذلك
العقل على النفس الناطقة الزكية المستعدة لم يفهموا ذلك . ولو أخبرهم عن
عن المعاد الروحاني بما هو عليه لم يفهموه ، فقبروا لهم الحقائق المهمة
يبرزها في الصور المحسوسة ، وضربوا لهم الأمثال بقيام الأجساد من القبور
في يوم العرض والنشور ومصيرها إلى جنة فيها أكل وشرب ولحم وخر وجوار
حسان أو نار فيها أنواع العذاب ، تفهيم الذات الروحانية بهذه الصورة وللآلم
الروحاني بهذه الصورة .

وهكذا فعلوا في وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله ، ضربوا لهم الأمثال
بوجود عظيم جداً أكبر من كل موجود . وله سرير عظيم وهو مستو على
سريره ، يسمع ويصر ويتكلم ويأمر وينهى ويرضى ويفض ، ويأتي ويحيى ،
وينزل ، وله يدان ووجه ويفعل بمشيئة ، وإذا تكلم العباد سمع كلامهم ، وإذا
تحركوا رأى حركاتهم ، وإذا همس في قلب أحد منهم هاجس عليه . وأنه ينزل
كل ليلة إليهم إلى سياتهم هذه فيقول : من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر
له ، إلى غير ذلك مما نطقت به الكتب الإلهية ، قالوا : ولا يعمل لأحد أن يتأول
ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب
الإلهية . وأما الخاصة بأنهم يعانقون أن هذه أمثال معضوبة لأمور عقابية تعجن
عن إدراكها عقول الجمهور ، فتأويلها جزاية على الشريعة والحكمة .

وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه
وصفاته وأفعاله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به ، ولكننا

أمثال ونجيل وتفهم بضرب الأمثال . وقد ساعدهم أرباب التأويل على هذا المقصد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته ، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد وحشر الأجساد بل نقلوا كلماتهم بعضها إلى نصوص الاستواء والفوقية ، ونصوص الصفات الخيرية ، لكن هؤلاء أوجبوا أو سوغوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين تعريضاً لهم إلى الثواب الجزيل يبذل الجهد في تأويلها وإستخراج معاني تليق بها ، وأولئك حرموا التأويل ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال والطائفتان متفقتان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر .

والصنف الثالث : أصحاب التجويل الذين قالوا : نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدري ما أراد الله ورسوله منها ، ولكن نقرؤها ألفاظاً لا معاني لها ، ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله ، وهي عندنا بمنزلة (كرمص) و (حمسق) و (الحص) . فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تشيلاً ولا تشبيهاً ، ولم نعرف معناه ، ونشكر على من تأوله ، ونكل عليه إلى الله تعالى . وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ، ولا يفهمون معنى قوله (لما خاقت يدي) وقوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وأمثال ذلك من نصوص الصفات .

وبنوا هذا المنهج على أصلين (أحدهما) أن هذه النصوص من المتشابه . (والثاني) أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله ، فتج من هذين الأصلين استجماع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأنهم كانوا يعرفون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم قولهم : أن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه . ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا : تجري على ظواهرها . وتأويلها بما يخالف الظواهر باطل . ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله . فكيف يثبتون لها تأويلاً ويقولون تجري على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد ، والرب

منفرد يعلم تأويلها ، وهل في التناقض أقبح من هذا ؟
وهؤلاء غلطوا في التشابه وفي جعل هذه النصوص من التشابه : وفي كون
التشابه لا يعلم معناه إلا الله . فأخطئوا في المقدمات الثلاث واضطروا إلى هذا :
التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين وسدوا على نفوسهم الباب .
وقالوا لا نرضى بالخطأ ، ولا وصول لنا إلى الصواب . فتركوا التدبر المأمور
به والتعقل لمعاني النصوص . وتعبدوا بالألفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ،
وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكير
فيها . وأولئك جعلوها عرضة للتأويل والتحريف كما جعلها أصحاب التخييل أمثالا
لا حقيقة لها .

وقابلهم الصنف الرابع وهم مسنّف التشبيه والتثليل . ففهموا منها مثل
ما لمخلوقين وظنوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك . وقالوا : محال أن يخاطبنا الله
بما لا نعلمه . ثم يقول (لعلكم تعقلون) (لعلكم تفكرون) (ليدبروا آياته)
فهذه الفرق لا يزال يبدع بعضهم بعضاً ويضلله ويجهله ، وقد تصادمت كما ترى .
فهم كزمرة من العميان تلاقوا فتصادموا ، كما قال أعمى البصيرة منهم :

ونظيري في العلم مثل أعمى فكلانا في حندس تصادم
وهدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى ، فاثبتوا حقائق الأسماء
والصفات ، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات ، فسكان مذهبهم مذهباً بين مذهبين ،
وهدى بين ضلالتين ، يثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها ، ولا
يكيفون شيئاً منها ، فإن الله تعالى أثبتها لنفسه . وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة
كنها وكيفيتها . فإن الله تعالى لم يكلف كل عباده بذلك ولا أراد منها ولا جعل
لهم إليه سبيلاً . بل كثير من مخلوقاته أو أكثرها لم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة
كنهه وكيفيته . وهذه أرواحهم التي هي أدنى إليهم من كل دان ، قد حجب عنهم
معرفة كنهها وكيفيتها .

وقد أخبرنا سبحانه عن تفاصيل يوم القيامة وما في الجنة والنار ، فقامت
حقائق ذلك في قلوب أهل الإيمان وشاهدته عقولهم ، ولم يعرفوا كنهه . فلا

يشك الملبسون أن في الجنة أنهاراً من خمر وأنهاراً من عسل ؛ وأنهاراً من لبن ، ولكن لا يعرفون كنه ذلك ومادته وكيفيته ، إذ كانوا لا يعرفون في الدنيا الخمر إلا ما اعتصر من الأعناب ، والعسل إلا ما قذفت به النحل في بيوتها ، واللبن إلا ما خرج من الضروع . والحبر إلا ما خرج من دود القز ، وقد فهموا معاني ذلك في الجنة من غير أن يكون عائلاً لها في الدنيا ، كما قال ابن عباس : ليس في الدنيا ما في الآخرة إلا الأسماء والصفات ، ولم يمنعهم عدم النظر في الدنيا من فهم ما أخبروا به من ذلك .

فهكذا الأسماء والصفات لم يمنعهم انتفاء نظيرها ومثالها من فهم حقائقها ومعانيها ، بل قام بقاومهم معرفة حقائقها ، وانتفاء التمثيل والتشبيه عنها وهذا هو المثل الأعلى الذي أثبتته الله تعالى لنفسه في ثلاثة مواضع من القرآن ، أحدها قوله تعالى (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثاني قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) الثالث قوله تعالى (لم يس كنهه شيء ، وهو السميع البصير) ففي سبحانه وتعالى المثل عن هذا المثل الأعلى ، وهو مافى قلوب أهل سماء وأرضه من معرفته والإقرار بربوبيته وأسمائه وصفاته وذاته .

فهذا المثل الأعلى هو الذي آمن به المؤمنون ، وأنس به العارفون ؛ وقامت شواهد في قلوبهم بالتعريفات الفطرية المكتملة بالكتب الإلهية المضبوطة بالبراهن العقلية ، فاتفق على التمام بثبوت العقل والسمع والفطرة . فإذا قال الميثب : يا الله . قام بقلبه رب قويم قائم بنفسه ، مستوى على عرشه ، مكلم ، متكلم . سامع . قدير . مرید . فعال لما يريد . يسمع دعاء الداعين ، ويقضى حاجات السائلين ، ويفرج عن المكروبين . ترضيه الطاعات ، وتقضيه المعاصي . ترج الملائكة بالأمر إليه ، وتنزل بالأمر من عنده .

وإذا شئت زيادة تعريف بهذا المثل الأعلى فعند قوى جميع المخلوقات . اجتمعت لواحد منهم ، ثم كان جميعهم على قوة ذلك الواحد ، فإذا نسبت قوتهم .

إلى قوة الرب تعالى لم تجد نسبة إليها البتة : كما لا تجد نسبة بين قوة البعوضة وقوة الأسد ، وإذا قدرت علوم الخلاق اجتمعت لواحد ثم قدرت جميعهم بهذه المثابة كانت علومهم بالنسبة إلى علمه تعالى كنقرة عصفور في بحر ، وكذا في حكمته وكأله . وقد نهنا سبحانه وتعالى على هذا الذي يقول (ولو أن مافي الأرض من شجرة أعلام والبحر يمدد من بعده سيرة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم) فتقدر البحر المحيط بالعالم مداداً ووراده سبعة أبحر تحيط به كلها مداداً يكتب به كلمات الله ، نفدت البحار ونفدت الأعلام التي لو قدرت جميع أشجار الأرض من حين خلقت إلى آخر الدنيا ولم تنفد كلمات الله .

وقد أخبر النبي ﷺ أن السموات السبع في الكرسي كحقيقة مائة بأرض فلاة ، والكرسي في العرش كحقيقة مائة في أرض فلاة ، والعرش لا يقدر قدره إلا الله ، وهو سبحانه فوق عرشه يعلم ويرى ما عباده عليه . فهذا هو الذي قام بقلوب المؤمنين المصدقين العارفين به سبحانه المشغل الأعلى فعرفوه به وعبدوه به وسألوه به ، فأحبوه وخافوه ورجوه ، وتوكلوا عليه وأنابوا إليه ؛ واطمأنوا بذكره وأنسوا بحبه بواسطة هذا التمرير ، فلم يصعب عليهم بعد ذلك معنى استوائه على عرشه ؛ وسائر ما وصف به نفسه من صفات كآله ، إذ قد أحاط علمهم بأنه لا نظير لذلك ولا مثيل له ولم يخطر بقلوبهم مائة شيء من المخلوقين وقد أعلمهم الله سبحانه على لسان رسوله أنه يقبض سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهزهن ، وأن السموات السبع والأرضين السبع في كفه كخردلة في كف أحدكم ، وأنه يضع السموات على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والجبال على إصبع ، والشجر على إصبع ، وسائر المخلوقات على إصبع ، فأى يد الخلق وأى أصبع تشبه هذه اليد وهذه الإصبع حتى يكون إثباتها تشبيها وتمثيلاً ؟

فقاتل الله أصحاب التحريف والتبديل ، ماذا حرموه من الحقائق الإيمانية والمعارف الإلهية ، وماذا تعرضوا به من زبالة الأذهان ؛ ونخالة الاكسكان ؟ وما أشبههم بمن كان غداؤهم من السلاوى يلاعب فأثروا عليه القوم والمدمن (م ه صرافة) .

والبطل . وقد جرت عادة الله سبحانه أن يذل من آثر الأدنى على الأعلى ،
ويجعله عبرة للعلاء .

فأول هذا الصنف إبليس لعنه الله ، ترك السجود لأدم كبراً فابتلاه الله تعالى بالقيادة لفساق ذريته . وعباد الاصنام لم يقرؤا بنبي من البشر ورضوا بألهة من الحجر . والجمية زهوا الله عن عرشه ثلاثاً بحويه مكان ، ثم قالوا : هو في الآبار والانهام وفي كل مكان . وهكذا طوائف الباطل لم يرضوا بنصوص الوحي فابتلوا برباله . أذهان للتجيين ، وورثة الصابئين وأفسراخ الفلاسفة الملحدين .

فصل

قبول التأويل له أسباب : منها أن يأتي به صاحبه يوماً يزخرف من القول ، مكسوراً حمة انحصار العبارة الرشيدة فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن) يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون) فذكر سبحانه أنهم يستعينون على مخالفة أمر الانبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول ، ويفتريه الاغوياء وضغفاء العقول . فذكر السبب الفاعل وهو ما يفر السامع من زخرف القول قلنا أصحت إليه ورضيته ائترفت ما تدعو إليه من الباطل قولاً وعملاً .

فتأمل هذه الآيات وما تحتها من هذا المعنى العظيم القصد الذي فيه بيان أصول الباطل والتنبه على مواقع الخلد منها ؛ وإذا تأملت مقالات أهل الباطل رأيتهم قد كسوها من الغبار المستحسنة ما يسرع إلى قبوله كل من ليس له بصيرة ثاقبة ؛ فيسبون أم الخواص أم الافراح ، ويسبون القيمة الملعونة التي هي الحقيقة : القيمة الذكر والفكر التي تميز القرام الساكن إلى أشرف الأماكن ، ويسبون مجالس النجود : المجالس الطيبة حتى إن بعضهم لما عدل عن شيء من ذلك قالوا له : ترك المعاصي والخوف منها إساءة ظن برحلة الله

وجراة على سعة عفوه ومغفرته ، فانظر ما تفعل هذه الكلمة في قلب مبتلى بالشهوات ، ضعيف العلم والبصيرة .

(السبب الثاني) أن يخرج المعنى الذي يريد إبطاله في صورة مستحسنة تنفر عنها القلوب ، وتذو عنها الاسماع ، فيسمى عدم الانبساط إلى الفساق : سوء خلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة وشرأ وفضولا . ويسمون إثبات الصفات لكمال الله تعالى تجسما وتشبيها وتمثيلا . ويسمون العرش حيزاً وجهة . ويسمون الصفات أعراضاً والأفعال حوادث والوجه واليدان أبعاضاً والحكم والغايات التي يفعل لأجلها أعراضاً ، فلما وضعوا لهذا المعاني الصحيحة ، تلك الألفاظ المستكرهة تم لهم تعطيلها ونفيها على ما أرادوا .

فقالوا لضعفاء العقول : اعلوا أن ربكم منزّه عن الأعراض والاعراض والابحاض والجهات والتركيب والتجسيم والتشبيه . ولم يشك أحد الله في قلبه وقادر وعظمة في تنزيه الرب تعالى عن ذلك . وقد اصطحوا على تسمية سمه وبصره وعله وقدرته وإرادته وحياته أعراضاً . وعلى تسمية وجهه الكريم وبديه المبسوطتين أبعاضاً . وعلى تسمية استوائه على عرشه وعلوه على خلقه تحيزاً . وعلى تسمية نزوله إلى سماء الدنيا وتكليمه بقدرته ومشيئته إذا شاء ، وغضبه بعد رضاه ، ورضاه بعد غضبه : حوادث . وعلى تسمية الغاية التي يتكلم ويفعل لأجلها : غرضاً . واستقر ذلك في قلوب المبلغين عنهم ، فلما صرحوا لهم بنفي ذلك بقى السامع متحيراً أعظم حيرة بين نفي هذه الحقائق التي أثبتتها الله لنفسه وأثبتها له جميع رسله وسلف الأمة بعدهم ، وبين إثباتها . وقد قام معه شاهد نفيها بما تلقاه عنهم .

فأهل السنة هم الذين كشفوا زيف هذه الألفاظ وبيّنوا زخرفها وزغلبها ، وأنها ألفاظ موهية بمنزلة طعام طيب الرائحة في إناء حسن اللون والشكل ، ولكن الطعام مسموم ، فقاتلوا ما قاله أمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله ، ولا يزيل عن الله صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين .

ولما أراد المتأولون المطلقون تمام هذا الفرض اختصروا أهل السنة ألقاباً
 قبيحة ، وسموم حشوية ، وعجيزة ، وجسمة ، ومشبهة . ونحو ذلك . فتولعن
 تسميتهم لصفات الرب ؛ وأفعاله ، ووجهه ؛ ويديه بتلك الأسماء ، وتلقب من
 أئنتهاله بهذه الألقاب ، ولعن أهل الأثبات مسن أهل السنة ، وتبديعهم ،
 وتضليلهم ، وتكفيرهم ، وعقوبتهم . ولقوا منهم ما لقي الأنبياء وأتباعهم من
 أعدائهم . وهذا الأمر لا يزال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(السبب الثالث) أن يعزو المتأول تأويله إلى جليل القدر نبيل الذكر من
 العقلاء أو من آل بيت النبي ﷺ ، أو من حصل له في الأمة ثناء جميل ولسان
 صدق ؛ ليحايه بذلك في قلوب الجهال . فإنه من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم
 قدره في قلوبهم ، حتى أنهم ليقدمون كلامه على كلام الله ورسوله . ويقولون
 هو أعلم بالله منا ، وبهذا الطريق توصل الرافضة والباطنية والإسماعيلية
 والشيعة إلى ترويح باطلهم وتأويلاتهم حين أضافوها إلى أهل بيت رسول الله
 ﷺ ؛ لما علموا أن المسلمين متفقون على محبتهم وتعظيمهم . فأتبعوا إليهم
 وأظهروا من محبتهم وإجلالهم وذكر مناقبهم ما غلب على السامع أنهم أولياؤهم
 ثم نفقوا باطلهم بنسبته إليهم . فلا إله إلا الله ؛ كم من خدعة وإلحاد وبدعة قد
 نفقت في الوجود بسبب ذلك ، ولم يرأ منها .

وأذا تأملت هذا السبب رأيت أنه هو الغالب على أكثر النفوس . فليس معهم
 سوى إحسان الظن بالقاتل بلا يرمي من الله قادم إلى ذلك . وهذا ميراث
 بالتصليب من الذين عارضوا دين الرسل ؛ أكان عليه الأذى والأذى . وهذا
 شأن كل مقلد لمن يعظمه فيما خالف فيه الحق إلى يوم القيامة .

فصل

في بيان أن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعى على مبطل أفعالهم
 وهذا من أعظم آفات التأويل
 من المعلوم أن كل مبطل لا يمكنه على نفسه شيئاً من الباطل قد شاركه فيه

بعضه أو نظيره ، فإنه لا يتمكن من دحض حجة لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه .

مثاله : أن يحتج من يتأول الصفات الخيرية وآيات الفوقية والعلو على من ينسك ثبوت صفته السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها ، فيقول له خصمه : هذه عندي مؤولة كما أولت نصوص الاستواء والفوقية ، والوجه ؛ والبدن ، والنزول ، والضحك ؛ والفرح ، والغضب ، والرضى ، ونحوها . فما الذي جعلك أولى بالصواب في تأويلك مني ؟ فلا يذكر سبباً على التأويل إلا أنه خصمه بسبب من جنسه أو أقوى منه أو دونه . وإذا استدل المتأول على منكرى المعاد وحشر الأجساد بنصوص الوحي ، أبدوا لها تأويلات تخالف ظاهرها وحقائقها . وقالوا لمن استدل بها عليهم : تأويلنا لهذه الظواهر كتابك لنصوص الصفات ، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح ؛ فإذا تطرق التأويل إليها فهو إلى مادونها أقرب تطرقاً . وإذا استدل بالنصوص الدالة على فضل الشيخين وسائر الصحابة تأولوها بما هو من جنس تأويلات الجهمي . وإذا احتج بالجمعي على الخارج بنصوص الدالة على إيمان مرتكب الكبائر ، وأنه لا يكفر ؛ ولا يخلد في النار ، واحتج بها على الوعيدية القائلين بنفوذ الوعيد والتخليد ، قالوا : هذه متأولة ، وتأويلها أقرب من تأويل نصوص الصفات . وإذا احتج على المرجئة بالنصوص الدالة على أن الإيمان قول وعمل ونية ، يزيد وينقص . قالوا هذه النصوص قابلة للتأويل كما قبله نصوص الاستواء والفوقية والصفات الخيرية ، فنعمل فيها ما علمت أنتم في تلك النصوص .

فقد بان أنه لا يمكن أهل التأويل أن يقيموا على مبطل حجة من كتاب ولا حنة . ولم يبق لهم إلا نتائج الإنكار وتصادم الآراء . لا سيما وقد أعطى الجهمي من نفسه أن أكثر اللغة مجاز ، وأن الأدلة اللفظية لا تزيد اليقين ، وأن العقل إذا عارض السمع وجب تقديم العقل . بل نقول إنه لا يمكن أرباب التأويل أن يقيموا على مبطل حجة عقلية أبداً .

وهذا أعجب من الأول . وبيان : أن الحجج السمعية مطابقة للمقول

والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما أخوان وصل الله تعالى بينهما فقال تعالى (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأذننا فيما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أذنتهم من شيء ، إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) فذكر ما يتناول به العلوم وهي السمع والبصر والافؤاد الذي هو محل العقل . وقال تعالى (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) فأخبروا أنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل ، وقال تعالى (إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون) (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فدعاهم إلى استماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم ومثله قوله (أفلم يدبروا القول) وقال تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده ، فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلاً ، فالكتاب للنزول والعقل المدرك حجة الله خلقه . وكتابه هو الحجة العظمى ، فهو الذي عرفناه لم يكن لمقولنا سبيل إلى استقلاها بإدراكه أبداً . وليس لأحد عنه مذهب ولا إلى غيره مفرع في مجهول يعمله ومشكل يستبينه . فمن ذهب عنه فإليه يرجع ، ومن دفع حكمه فيه بحاج خصمه إذ كان بالحقيقة هو المرشد إلى الطرق العقلية ، والمعارف اليقينية . فمن رد من مدعى البحث والنظر حكمته ، ودفع قضيته ، فقد كابر وعاند ولم يكن لأحد سبيل إلى افهامه .

وليس لأحد أن يقول : إني غير راض بحكمه بل بحكم العقل ، فإنه متى رد حكمه فقد رد حكم العقل الصريح وعائد الكتاب والعقل ، والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل ، ومقتضى السمع ، فظنوا ما ليس بمعقول ومعقولا ، فهو في الحقيقة شهيت تروم أنه عقل صريح وليست كذلك ؛ أو من جهالهم بالسمع إنما ينسبهم إلى الرسول ﷺ ما لم يقله ، أو نسبهم إليه ما لم يرد به قوله ، ولما لعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالمعقول ، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل ، وأنه سبحانه حاج عباده على السن رسله فيما

أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه بأقرب الطرق إلى العقل وأسهلها تناولاً ، وأقلها تسكناً وأعظمها غنى ، تفهّماً .

فحججه سبحانه العقلية التي في كتابه جمعت بين كونها عقلية سمعية ظاهرة واضحة قليلة المقدمات ، مثل قوله تعالى فيما حاج به عباده من إقامة التوحيد وبطلان الشرك وقطع أسبابه وحسم مواده كلها (قل أدعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيها من شرك وما له منهم من ظهير ، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) تأمل كيف أخذت هذه الآية على المشركين مجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك وسد بها عليهم أبلغ سد وأحكمه ، فإن العابد إنما يتلقى بالمعبود لما يرجو من نفعه ؛ وإلا فلماذا كان لا يرجو منفعة لم يتعلق قلبه به ، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكا للأسباب التي ينفع بها عباده ، أو شريكاً لما لكها — أو ظهيراً أو وزيراً ، أو معاوناً له ، أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده ، فإذا انتفت هذه الأمور الأربع من كل وجه انتفت أسباب الشرك وانقطعت مواده ، فنفى سبحانه عن آلهتهم أن تملك مثقال ذرة في السموات والأرض ، فتدبى قول المشرك : هي شريكة المالك الحق ، فنفي شركها له ، فيقول المشرك : قد يكون ظهيراً أو وزيراً أو معاوناً فقال (وما له منهم من ظهير) ولم يبق إلا الشفاعة فنفاها عن آلهتهم ، وأخبر أنه لا يشفع أحد عنده إلا بأذنه ، فإن لم يأذن للشافع لم يتقدم بالشفاعة بين يديه كما يكون في حق المخلوقين فإن المشفوع عنده محتاج إلى الشافع ومعاونته له ، فيقبل شفاعته وإن لم يأذن له فيها ، وأما من كل ما سواه فقير إليه بذاته ، فهو الغنى بذاته عن كل ما سواه ، فكيف يشفع عنده أحد بغير إذنه ؟ وكذلك قوله سبحانه مقررأ برهان التوحيد أحسن التقرير وأباه وأوجزه (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا يتغوا إلى ذي العرش سيلا) فإن آلهه التي كانوا يشتبهونها معه كانوا يعترفون بأنها عبيده وماليك وعناية إليه ، فلو كانوا آلهة كما يقولون لمبدوه وتقرروا إليه وحده دون غيره ؛ فكيف يبدونهم دونه ؟ وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه في قوله تعالى (أولئك الذين يدعون يبتغون

إلى ربهم الوسيلة أجمع أقرب ورجون رحمة ويخافون عذابه) أى هؤلاء الذين
تعبدونهم من دونى هم عبيدى كما أنتم عبيدى ، يرجون رحمتى ويخافون عذابى ؛
فلماذا تعبدونهم من دونى ؟

وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما
خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) .

فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين ؛ فإن الإله الحق لا بد
أن يكون خالقاً قاعلاً ، يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر ، ولو كان معه
سبحانه إله لكان له خلق وفعل ، وحيث لا يرضى شركة الإله الآخر معه .
بل إن قدر على قهره وتفرد به بالإلهية دونه فعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد
بخلقه وذهب به كما يتفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بما ليس لهم إلا لم يقدر
المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه ، فلا بد من أحد أمور ثلاثة : إما أن يذهب
كل إله بخلقه وسلطانه ، وإما أن يعلو بعضهم على بعض ، وأما أن يكونوا كلهم
تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه — ويمتنع من حكمهم ولا
يتمتعون من حكمه ؛ فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون المقهورون .
وانتظام أمر العالم العلوى والسفلى وارتباط بعضه ببعض ؛ وجريانه على نظام
محكم لا يتخلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد . لا إله غيره .
كما دل دليل التماثل على أن خالقه واحد لا رب غيره . فذاك تماثل في الفعل
والإيجاد . وهذا تماثل في الغاية والآلهية . فكما يستحيل أن يكون للعالم ربان
خالقان متكاثران . يستحيل أن يكون له الهان معبودان .

ومن ذلك قوله تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه)
فله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه وأدله على بطلان الشرك ؛ فإنهم إن زعموا
أن آلهتهم خلقت من شئ مع الله ؛ طولبوا بأن يروه إياه . وإن
اعترف أنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت آلهتها باطلاً
وعمالاً .

ومن ذلك قوله تعالى (قل أفأرى تم ما تدعون من دون الله أروني ماذا

خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات ؟ اتتوني بكتاب من قبل
هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) نطالبهم بالدليل السمعي
والعقلي .

وقال تعالى (قل من رب السموات والأرض ؟ قل الله - قل أفأخذتهم من
دونه أولياء لا يعلمون لأنفسهم نفعا ولا ضرأ ؟ قل هل يستوى الأعمى
والبصير ؟ أم هل تستوى الظلمات والنور ؟ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم ؟ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) فاحتج على
تفرده بالإلهية بتفرده بالخلق . وعلى بطلان إلهية ما سواه بعجزهم عن الخلق ،
وعلى أنه واحد بأنه قهار ، والقهر التام يستلزم الوحدة ، فإن الشركه تنافي
تمام القهر .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له - إن الذين تدهون
من دون الله لني يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه
منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدروا لله حق قدره إن الله لقوى عزيز) (١)
فتأمل هذا المثل الذي أمر الناس كلهم باستماعه ، فمن لم يسمعه فقد عصي أمره ،
كيف تضمن إبطال الشرك وأسبابه بأوضح برهان في أوجز عبادة وأحسنها
وأحلاها ، وسجل على جميع آلهة المشركين أنهم لو اجتمعوا كلهم في صعيد
واحد ، وعاون بعضهم بعضاً بأبلغ المعاونة امجروا عن خلق ذباب واحد ، ثم
بين عجزهم وضعفهم على استنقاذ ما يسلبهم الذباب إياه حين يسقط عليهم ،
فأى شيء أضعف من هذا الإله المطلوب ، ومن عابده الطالب نفعه وحده ؟
فهو لقد القوى العزيز حق قدره من أشرك معه آلهة هذا شأنها .

فأقام سبحانه حجة التوحيد وبين ذلك بأعذب ألفاظ وأحسنها لم يشبها
غيره . ولم يشنها تطويل ، ولم يقصها تقصير ، ولم يزد بها زيادة ولا نقص .
بل بلغت في الحسن والصفحة والبيان والإيجاز ما لا يترحمه متروم ، ولا يظن

(١) قال المصنف في كتاب الأعلام : حقيق على كل عبد مسلم أن يسمع قلبه
لهذا المثل ويتدبره حتى تدبره فإنه يقطع مواد الفكر من قلبه . اهـ

ظان أن يكون أبلغ في معناها منها ؛ وتحتها من المعنى الجليل القدر العظيم الشأن البالغ في النفع ما هو أجل من الألفاظ .

ومن ذلك احتجاجه سبحانه على نبوة رسوله ﷺ وصحة ما جاء به من الكتاب ، وأنه من عنده وكلامه الذى تكلم به ، وأنه ليس من صنع البشر بقوله (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الخ) فأمر من أوتاب فى هذا القرآن الذى أنزله على عبده : وأنه كلام الله : أن يأتي بسورة واحدة مثله ، وهذا يتناول أقصر سورة من سوره ، ثم فسح له إن عجز عن ذلك أن يستعين بمن أمكنه الاستعانة به من المخفوقين .

وقال تعالى (أم يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين) وقال تعالى (أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات - الآية) وقال تعالى (أم يقولون نقول به بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين) ثم سجل عليهم تسجيلاً عاماً فى كل مكان وزمان بمعجزهم ولو تظاهر عليه الثقلان فقال تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) .

فانظر إلى أى موقع يقع من الأسماع والقلوب هذا الحجج الجليل القاطع الواضح الذى لا يجد طالب الحق ومؤثره ومريده عنه عيباً ، ولا فوقه مزيداً ، ولا وداة غاية ، ولا أظهر منه آية ، ولا أوضح منه برهاناً ولا أبلغ منه بياناً .

وقال فى إثبات نبوة رسوله باعتبار المتأمل لأحواله ودعوته وما جاء به (أفسلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباؤهم الأولين أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون) .

فدعنا سبحانه إلى تدبر القون وتأمل حال القائل ، فإن كون القول كذباً وزوراً يعرف من تغير القول تادة ، وتادة من تناقضه واضطرابه وظهور شواهد

الكذب عليه ، ويعرف من حال القائل نادرة . فإن المعروف بالكذب والفجور والمنكر والخداع والمكر ، لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله ، ولا يأتي منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق من كل فاحشة وغدر وجور وكذب ، بل قلب هذا وقصده وعمله وقرله يشبه بعضه بعضاً ، وقلب ذلك وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً . فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله ، وحينئذ يتحقق لهم ويبين حقيقة الأمر وأن ما جاء به أعلى مراتب الصدق .

قال تعالى (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراك به فقد لبث فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون) فتأمل هاتين الحجيتين القاطعتين بهذا اللفظ الوجيز : إحداهما أن هذا من الله لا من قبلي ، ولا هو مقدور لي ، ولا من جنس مقدور البشر ؛ وأن الله لو شاء لأمسك عنه قلبي ولساني وأسماعكم وأفهامكم فلم أتمسكن من تلاوته عليكم ، ولم تتمكنوا من درايته وفهمه .
الحجة الثانية أني قد لبث فيكم عمرى إلى حين أنيتكم به وأنتم تشاهدوني وتعرفوني وتصحبوني حضراً وسفراً ، وتعرفون دقيق أمرى وجليله وتحققون سيرتى ، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق والجرم وأظلمهم ، فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرة من جاهر به بالكذب والفرية عليه ، وطلب إفساد العالم وظلم النفوس والبغى فى الأرض بغير الحق .

هذوا أنتم تعلمون أني لم أكن أحفظ كتاباً ولا أخطه يميني ، ولا صاحبت من أعلم منه ، بل صاحبتكم أتم في أسفاركم من تعلمون منه وتسالونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها ما لم أشارككم فيه بوجه ، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم الذى فيه علم الأولين والآخرين ، وعلم ما كان وما سيكون . على التفصيل ، فأى برهان أوضح من هذا ، وأى عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المتضمنة له .

وقال تعالى (قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) ولما كان

للإنسان الذي يطلب معرفه الحق حالتان : إحداهما أن يكون مناظراً مع نفسه .
والثانية أن يكون مناظراً مع غيره ، فأمرهم بخصلة واحدة وهي أن يقوموا لله
اثنتين اثنتين ، فيتناظران ويتساءلان بينهما واحداً واحداً ، يقوم كل واحد مع
نفسه ، فيتفكر في أمر هذا الداعي وما يدعوا إليه ويستدعي أدلة الصدق
والكذب ، ويمرض ما جاء به عليها ليتبين له حقيقة الحال . فهذا هو المحجاج
الجليل والإنصاف البين ، والنصح التام .

وقال سبحانه في تثبيت أمر البعث (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
يعحي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم)
إلى آخر السورة . فلورام أفصح البشر وأعلمهم وأقدم على البيان أن يأتي
بأحسن من هذه الحجة أو مثلها ، في ألفاظ تشابه هذه الألفاظ في الإيجاز
والاختصار ، ووصف حيث الدلالة وصحة البرهان ، لآلئ نفسه ظاهر العجز
عن ذلك . فإنه سبحانه افتتح هذه الحجة بسؤال أورده الملحد اقتضى جواباً ،
وكان في قوله سبحانه (ونسي خلقه) ماوفي بالجواب وأقام الحجة وأزال الشبهة
لولا ما أراد الله تعالى من تأكيد حجته وزيادة تقررها ، وذلك أنه تعالى أخبر
أن هذا السائل الملحد لو تبين خلق نفسه وبده كونه لكأنه فكرته فيه كافية .
ثم أوضح سبحانه ما تضمنه قوله (ونسي خلقه) وصرح به جواباً له عن مسئلته
بقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) فاحتج بالإبداء على الإعادة ، وبالنشأة
الأولى على النشأة الأخرى ، إذ كل قائل يعلم علماً ضرورياً أن من قدر على
هذه ، قدر على هذه ، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية عجز عن الأولى ، بل
كان أعجز وأعجز .

ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه ، وعلمه بتفاصيل خلقه أتبع
بذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ، فهو عليم بالخلق الأول وتفاصيله ومواده
بوصورته ، وكذلك هو عليم بالخلق الثاني . فإذا كان تام العلم كامل القدرة . كيف
يتمتعده عليه أن يحيي العظام وهي رميم ؟

أكد الأمر بحجة تتضمن جواباً عن سؤال ملحد آخر يقول : العظام

إذا صارت دمجاً طبعها باردة يابسة ، والحياة في الابدان تكون مادتها
طبيعة حارة ، فقال (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه
توقدون) فأخبر سبحانه بإخراج هذا العنصر الذي هو في غاية الحرارة
والبيوسة من الشجر الأخضر المثلث بالطوبة والبرودة . فالذي يخرج الشيء
من ضده هو الذي يفعل ما أنكره الموجد من إحياء العظام وهي رمم .

ثم أكد الدلالة بالتنبيه على أن من قدر على الشيء الأعظم الأكبر فهو على
ما دونه أقدر فقال تعالى (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على
أن يخلق مثلاً ؟) فأخبر سبحانه أن الذي أبدع السموات والأرض على
جلالهما وعظم شأنهما ، وكبر أجسامهما وسعتهما وعجيب خلقهما ، أقدر
على أن يخلق عظماً صارت دمجاً فيردها إلى حالتها الأولى ، كما قال تعالى
في موضع آخر (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن
أكثر الناس لا يعلمون) وقال تعالى (أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات
والأرض ولم يمس بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى ؟ بل إنه على كل
شيء قدير) .

ثم بين ذلك بياناً آخر يتضمن مع إقامة الحجة دفع شبه كل ملحد وجاحد ،
وهو أنه سبحانه ليس في فعله بمنزلة غيره بفعل الآلات والكلفة والتعب والمشقة
ولا يمكنه الاستقلال بالفعل ، بل لا بد منه من آلة وشارك ومعين ، بل يكفي
في خلق ما يريد خلقه (كن فيكون) فأخبر أن نفوذ إرادته ومشيئته ، وسرعة
تكوينه وانقياد الكون له . ثم ختم هذه الحجة بإخباره أن ملكوت كل شيء
بيده فيصرف فيه بقوله وقوله (وإليه ترجعون) .

فسبحان المنكلم بهذا الكلام الذي جمع - مع وجلته ونبله - وحدة
براهينه ، كل ما تدعوا إليه الخلق من تقرير البطلان وجواب العجبة بالفاظ
لا تضرب منها السمع ، ولا أحل من معانيها القلب ، ولا أنفهم من ثمراتها
الغيبية .

ومن هذا قوله تعالى (إنما كنا عظاماً ودفناً) أي لم نجعل من عظامنا شيئاً

قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يبعدها؟ قل الذى يلمركم أول مرة فسينفضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو؟ قل عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلاً) فتأمل ما أجيبوا به عن كل سؤال على التفصيل : فإنهم قالوا (أما إذا كنا عظيماً ورفيئاً أما لمبعوث خلقاً جديداً) فقل لهم في جواب هذا السؤال : إن كنتم ترهون أن لا خالق لكم ولا رب ، فملا كنتم خالقاً لا يصيبه التعب كالحجارة والحديد وما هو أكبر في صدوركم من ذلك ؟ فإن قلتم : لنا رب خالق خلقنا على هذه الصفة وأنشأنا هذه النشأة التى لا تقبل البقاء ، ولم يجعلنا حجارة ولا حديداً ، فقد قامت عليكم الحجة بافراقكم . فما الذى يحول بين خالقكم ومنشئكم وإعادتكم خلقاً جديداً ؟

والحجة تقرير آخر وهو إنكم لو كنتم من حجارة أو من حديد أو خلق أكبر منها ما كان قادراً على أن يفتنكم ويحيل ذواتكم وينقلها من حال إلى حال ؛ ومن قدر على التصرف فى هذه الأجسام مع صلابتها وشدتها بالإفناء والإحالة ، فما يعجزه عن التصرف فيها هو دونها فإنها وإحالتها ونقته من حال إلى حال ؟ فأخبر سبحانه أنهم يسألون سؤالاً آخر بقولهم : من يبعدها إذا استحالنا أجزائنا وفنيت ؟ فأجابهم بقوله (قل الذى فطركم أول مرة) وهذا الجواب نظير جواب قول السائل (من يحيى العظام وهى رميم) فلما أخذتهم الحجة ولزمهم حكمها ، انقلبوا إلى سؤال آخر يتعلق به كما يتعلق المقطوع بالحجاج بذلك وهو قولهم متى هو ؟ فأجيبوا بقوله (عسى أن يكون قريباً . يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلا قليلاً) .

ومن هذا قوله تعالى (أيعجب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من نحيى يمى ثم كان علقه خلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك يقادر على أن يحيى الموتى) ؟

فاحتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملًا معطلاً عن الأمر والنهى ، والثواب والعقاب ؛ وإن حركته وقدرته تأتى ذلك ، فإن من نقله من نطفة

منى ، ومن المنى إلى العلقة ، ثم إلى المضغة ، ثم خلقه ، وشق سمه وبصره ،
وركب فيه الحواس والقوى والمظام والمنافع ، والأعصاب والرباطات التى
هى أشد ، واتفق خلقه وأجسمه غاية الإحكام ، وأخرجه على هذا الشكل
والصورة التى هى أتم الصور وأحسن الأشكال ، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه
مرة ثانية ؟ أم كيف تقتضى حكمته وعنايته أن يتركه سدى ؟ فلا يليق ذلك بحكمته
ولا تعجز عنه قدرته .

فانظر إلى هذا الحجاج المعجيب بالقول الوجيز ، والبيان الجليل الذى لا يتوهم
أوضح منه ، وما أخذه القريب الذى لا تقطع الظنون على أقرب منه .

وكذلك ما احتج به سبحانه على النصارى مبطلادعوى إلهية المسيح كقوله
(لو أردنا أن نتخذ لهم آتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) فأخبر تعالى أن هذا
الذى أضافه من نسب الولد إلى الله من مشركى العرب والنصارى خير سائق فى
المقول إذا تأمله المتأمل . ولو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفى لنفسه ،
ويحصل هذا الولد المتخذه من الجوهر الأعلى السامى للموصوف بالخلوص والبقاء
من عوالم البشر ، المجهول على الثبات والبقاء ، لامن جواهر هذا العالم الفانى
الكثير الأدناس والأوساخ والأقدار .

ولما كان هذا الحجاج كما ترى فى هذه القوة والجلالة أتبعه بقوله (بل نقذف
الحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) .

ونظير هذا قوله تعالى (لو أراد الله أن يتخذ ولدًا لأصطفى بما يخلق ما يشاء
سبحانه هو الله الواحد القهار) وقال تعالى (ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد
خلت من قبله الرسل وأمه مديقة كنانا يأكلن الطعام ، أنظر كيف نبين لهم
الآيات ثم أنظر أى يؤفكون) : وقد تضمنت هذه الجملة دليلين يطلان إلهية
المسيح وأمه (أحدهما) حاجتهما إلى الطعام والشراب وضعف بنيتهما عن القيام
بنفسهما ، بل هى محتاجة فيما بينهما إلى الغذاء والشراب ، والحاجة إلى غيره
لا يكون إلا ما إذا من لوازم الإله أن يكون غنياً .

(الثانى) أن الذى يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات

القدرة التي يستحق الإنسان من نفسه وغيره حال انفصالها عنه ، بل يستحق من التصريح بذكرها . ولهذا — والله أعلم — عبر الله سبحانه عنها بالزها من أكل الطعام الذي يتقل الذهن منه إلى ما يلزمه من هذه الفضلة ، فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبة وولداً من هذا الجنس ، ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لسكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب ، ولا يكون منه الفضلات المستقرة .

ومن ذلك قوله تعالى (وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين) - اتج سبحانه على هؤلاء الذين جعلوا له البنات بأن أحدهم لا يرضى بالبنات ، وإذا بشر أحدهم بالأنثى حصل له من الحزن والسكابة ما ظهر منه السواد على وجهه ، فإذا كان أحدهم لا يرضى بالأنثى بناتاً فكيف تجعلونها لي كآلة تعالى (ويجعلون لله ما يكرهون) .

ثم ذكر سبحانه ضعف هذا الجنس الذي جعلوه لله ، وأنه انقص الجنسين ، ولهذا يحتاج في كآله إلى الحلية وهو أضعف الجنسين بياناً فقال تعالى (أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين) فأشار بنشأتهم في الحلية إلى أنهم ناقصات فيحتاجن إلى حلية يكملن بها . وأنهن عيبات فلا بين حجتهم وقت الخصومة مع أن في قوله (أو من ينشأ في الحلية) تعريضاً بما وضعت له الحلية من التزين لمن يقرشن ويطأهن ، وتعريضاً بأنهن لا يثبتن في الحرب ، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز .

ومن هذا ما حكاه سبحانه من حاجة إبراهيم عليه السلام قومه بقوله (وسأجبه قومه قال أجاجوني في الله وقد هدان ؟ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وسع ربي كل شيء علماً أفلا تدكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ؟ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) فهذا الكلام لم يخرج في ظاهره عرج كلام

البشر الذى يتكلفه أهل النظر والجدال والمقايسة والمعارضة . بل خرج في صودة كلام خبرى يشتمل على مبادئ الحجاج ، ويشير إلى مقدمات الدليل وتنتجها بأوضح عبارة وأصحها . والغرض منه أن إبراهيم قال لقومه متعجباً مما دعوه إليه من الشرك (أتعبدون فى الله) وتعلمون أن تسبزلوني عن توحيدى بعد أن هداني ؛ وتأكدت بصيرتى واستحكمت معرفتى بتوحيده بالهداية التى رزقنيها ، وقد علمتم أن من كانت هذه حاله فى اعتقاده أمراً من الأمور عن بصيرة لا يعارضه فيها ريب فلا سبيل إلى إسزلاله عنها .

وأيضاً فإن الحاجة بعد وضوح الشيء وظهوره نوع من العبث بمنزلة الحاجة فى طلوع الشمس وقد رأما من يحاجه بعينه . فكيف يؤثر حجاجكم له أنها لم تطلع ، ثم قال (ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئاً) نكأنه صلوات الله وسلامه عليه يذكر أنهم خرفوه آلهتهم أن بناله منها مرة كما قاله قوم هود (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء) فقال إبراهيم : إن أصابنى مكروه فليس ذلك من قبل هذه الأصنام التى عبدتموها من دون الله ، وهى أقل من ذلك فإنها ليست بمن رضى أو يخاف ، بل يكون ذلك الذى أصابنى من قبل الحى الفعال الذى يفعل ما يشاء بيده الضر والنفع ؛ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

ثم ذكر سعة عليه سبحانه فى هذا المقام ، تنبها على موقع احتراز لطيف وهو أن الله تعالى علماً فى ونيتكم وفى هذه الآلية لا يصل إليه على ، فإذا شاء أمراً من الأمور فهو أعلم بما يشاؤه ، فإنه وسع كل شيء علماً ؛ فإن أراد أن يعيبنى بمكرهه لا علم لى من أى جهة أتانى فعله محيط بما لم أعلمه . وهذا غاية التفويض والتبرى من الحول والقوة وأسباب الراجعة ، وأنها بيد الله لا يبدى .

وهكذا قول شعيب عليه السلام لقومه (قد افترينا على الله كذباً إن جدنا فى ملككم بعد إذ نجما الله منها ، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا . وسع ربنا كل شيء علماً . على الله توكلنا ، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق

وأنت خير الفاتحين) فردت الرسل بما يفعله الله وأنه إذا شاء شيئاً فهو أعلم بما يشاءه ولا علم لنا بامتناعه .

ثم رجع الخليل إليهم مقرأاً للحجة فقال (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله) يعنى في إلهيته (ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) يقول لقومه : كيف يسوغ في عقل أن أخاف ما جعلتموه لله شريكاً في الإلهية وهو ليس موضع نفع ولا ضرر ، وأنتم لا تخافون أنكم أشركتم بالله في الإلهية أشياء لم ينزل بها حجة عليكم . والذي أشرك بخلقه وفاطره ، فاطر السموات والأرض ورب كل شيء . ومليكه : آلهة لا تخلق شيئاً وهي مخلوقة ، ولا تملك لأنفسها ولا لعابديها ضرراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، وجعلها نداً له ومثلاً في الإلهية : أحق بالخوف من لم يحمل مع الله إله آخر ، بل وحده وأفرده بالإلهية والربوبية والقهر والسيادة والحب والخوف . والرجاء ، فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون ؟ لحكم الله تعالى بينهما بأحسن حكم خضعت له القلوب وافترت به الفطرق فقال تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) .

فتسأل هذا الكلام وعجيب موقعه في قطع الخصوم ، وإحاطته بكل ماوجب في العقل أن يرد به مادعوه إليه ، بحيث لم يبق لطاعن مطمئن ولا سؤال . ولما كانت هذه المثابة عظمتها بإضافتها إلى نفسه الكريمة فقال تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) وكفى بحجة أن يكون الله تعالى ملقبها لتحليله أن تكون قاطعة لموارد العناد ، وقائمة لأهل الشرك والإلحاد .

وشبه هذه القصة قوله تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في دبه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحبى ويميت . قال أنا أحيى واميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأنت بها من المغرب . فبهت الذى كفر . والله لا يهدي القوم الظالمين) لما اجاب إبراهيم ﷺ الحاج له في الله بأن الذى

يحيى ويميت هو الله ، أخذ عبداً في المغالطة والمعارضة بأنه يحيى ويميت ، بأنه يقتل من يريد ، ويحقيق من يريد ، فقد أحيا هذا وأمات هذا ، فالزمه إبراهيم على طرد هذه المعارضة أن يتصرف في حركة الشمس من غير الجهة التي يأتي الله بها منها بزعمه ، فإنه ادعى أنه يساوى الله في الإحياء والإماتة ، فإن كان صادقاً فليتصرف في الشمس تصرفاً تصح به دعواه ، وليس هذا انتقالا من حجة إلى حجة أوضح منها كما زعم بعض النظار ، وإنما هو إلزام للمدعى في طرد حجته إن كانت صحيحة .

ومن ذلك احتجاجة سبحانه على إثبات عباده بالجهات كلها بأحسن دليل وأوضح وأصح ، حيث يقول (وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور) ثم قرر عليه بذلك بقوله (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟) وهذا من أبلغ من التقرير . فإن الخالق لابد أن يعلم مخلوقه ، وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما تضمنته ، فكيف تخفى عليه وهي خلقه ؟ وهذا التقرير مما يصعب على القدرة فهمه ، فإنه لم يخلق عندهم ما في الصدور . فلم يكن في الآية على أصولهم دليل على عباده ، ولهذا طرد غلاة القوم ذلك ونفوا عنه ، فكفرهم السلف قاطبة . وهذا التقرير مسنن الآية صحيح على التقديرين ، أعني تقدير أن يكون (من) في محل رفع على الفاعلية أو في محل نصب على المفعولية . فعلى التقدير الأول ألا يعلم الرب مخلوقه ومصوره ؟ ثم ختم الحجة بإسمين مقتضيين لثبوتها وهما اللطيف الذي لطف صنعه وحكمته وودق حتى عجزت عنه الأفهام ، والخبير الذي انتهى عنه إلى الإحاطة بيوطن الأشياء وخفاياها كما أحاط بظواهرها ، فكيف يخفى على اللطيف الخبير ما تخفيه الضمائر وتجنه الصدور .

ومن هذا احتجاجة سبحانه على المشركين بقوله تعالى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟ أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فتأمل هذا التبريد والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأوضح جهات . يقول تعالى : هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا فهل خلقوا من غير هاتين

خلقهم ؟ فهذا من المحال للمنتع عند كل عاقل . ثم قال تعالى (أم هم الخالقون) وهذا أيضاً من المستحيل أن يكون العبد خالقاً لنفسه ، فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده وتماطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ، كيف يكون خالقاً لنفسه ؟ وإذا بطل القسمان تعين أن لهم خالقاً خلقهم فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادة والشكر ، فكيف يشركون إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم ؟

فإن قيل : فما موقع قوله تعالى (أم خلقوا السموات والأرض) من هذه الحجة ؟ قيل : أحسن موقع ، فإنه بين بالقسمين الأولين أن لهم خالقاً فاعلموا وبين بالقسم الثالث أنهم بعد أن وجدوا وخلقوا فهم عاجزون غير خالقين فإنهم لم يخلقوا نفوسهم ولم يخلقوا السموات والأرض وإن الواحد القهار الذي لا إله غيره ولا رب سواه هو الذي خلقهم وخلق السموات والأرض ، فهو المتفرد بخلق المسكن والسكن .

ومن هذا ما حكاه الله سبحانه من حاجة صاحب يس لقومه ، بقوله (يا قوم انبئوا المرسلين ، انبئوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون) فنه على وجوب الاتباع ، وهو كون المتبوع رسولا لمن ينبغي أن لا يخاف ولا يهوى ، وأنه على هداية . ونبه على انتفاء المانع ، وهو عدم سؤال الأجر فلا يريد منكم دنيا ولا رئاسة فوجب الاتباع كونه مهتدياً والمانع منه متف ، وهو طلب اللو والفساد وطلب الأجر . ثم قال : (وما لي لا أعبد الذي طرني وإليه ترجعون) أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم ، ونبه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول ، فإنه خلقه لعبده أصل إنمائه عليه ، وأعماله كلها تابعة لإيجاده وخاقه . وقد جبل الله العقول والفطر والشرائع على شكر المنعم وعبدة المحسن .

ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتفيع في ذلك ، فإنه من أنسد الأبواب وأبطل في العقول والفطر والشرائع ، ثم أقبل عليهم غروراً تفويف الكنايس فقال (وإليه ترجعون) ثم أخبر عن الآلهة التي تعبد من دون الله أنه

باطلة فقال (أأخذ من دونه آلهة إن يردني الرحمن بضر لا تقن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقدون) فإن العابد يريد من معبوده أن ينفعه وقت حاجته إليه ، وأنه إذا أراد أن يضرني بضر لم يكن لهذه الآلهة من القدرة ما ينقدوني بها من ذلك الضر ، ولا من الجاه والمكانة عنده ما يشفع لي إليه ، ولا يخلص من ذلك الضر ، بأي وجهة تستحق العبادة ؟ (إني إذا لقي ضلال حبين) إن عبدت من دون الله من هذا شأنه .

وهذا الذي ذكرناه من حجج القرآن يسير من كثير .

والمقصود أنه يتضمن الأدلة العقلية والبراهين القطعية التي لا مطمح في التشكيك فيها والأسئلة عليها لإلزامه مكابر ، والمتأول لا يمكنه أن يقيم على مبطل حجة عقلية ولا عقلية . أما النقل فإنه عنده قابل للتأويل ، وهو لا يفيد اليقين . وأما العقل فلأنه قد خرج عن صريحه وموجه بالقواعد التي قاده إلى تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها وحقائقها ، فصارت تلك القواعد الباطلة حججاً بينه وبين العقل والسمع . فإذا احتج على خصمه بحجة عقلية نازعه خصمه في مقدماتها بما سلم له من القواعد التي تخالفها .

فالمقصود الصريح هو ما دلت عليه النصوص ، فإذا أبطله بالتأويل لم يبق معه صحيح يحتاج به على خصمه كما لم يبق معه منقول صريح ، فإنه قد عرض المنقول للتأويل ، والمنقول الصريح خرج عنه بالذي ظن أنه معقول .

ومثال هذا أن العقل الصحيح الذي لا يكذب ولا يفلط قد حكم حكماً لا يقبل الغلط أن كل ذاتين قائمتين بأنفسهما إما أن تكون كل منهما مباينة للأخرى أو محايثة لها . وأنه يمتنع أن تكون هذه الذات قائمة بنفسها وهذه قائمة بنفسها ، وإحداها ليست فوق الأخرى ، ولا تحتها ، ولا عن يمينها ، ولا عن يسارها ، ولا خلفها ، ولا أمامها ، ولا متصلة بها ، ولا منفصلة عنها . ولا مجاورة لها ، ولا محايثة ، ولا داخلية فيها ، ولا خارجة عنها ، فإذا خولف مقتضى هذا المعقول الصريح ودفع موجهه ، فأى دليل عقل احتج به المخالف يمد هذا على مبطل أمكنه دفعه بما دفع هو به حكم هذا العقل .

الوجه الأربعون : إن الأدلة القاطعة قد قامت على صدق الرسول ﷺ فيما يخبر به ، ودلائها على صدقه آيين وأظهر من دلالة الشبه العقلية على نقض ما أخبر به عند كافة العقلاء . ولا يستريب في ذلك إلا مصاب في عقله وفطرته ، فأين أشبه الزانية لعلو الله على خلقه ، وتكلمه بمشيئته ، وتكليمه لخلقته . واصفات كاله ، ولزويته بالأبصار في الآخرة ولقيام أفعاله به ، إلى براهين نبوته التي زادت على الآلف وتنوعت كل التنوع ، فكيف يقدر في البراهين العقلية الضرورية بالشبه الخيالية المتناقضة؟ وهل ذلك إلا من جنس الشبه التي أوردوها في التشكيك في الحسيات والبدنيات ، فإنها وإن عجز كثير من الناس عن حلها فهم يعلمون أنها قدس فيما علموه بالحس والاضطرار . فمن قدر على حلها وإلا لم يتوقف جزمه بما علمه بحسه واضطراره على حلها .

وكذلك الحال في الشبه التي عارضت ما أخبر به الرسول ﷺ سواء ؛ فإن المصدق به وبما جاء به يعلم أنها لا تقدح في صدقه ولا في الإيمان به ، فإن عجز عن حلها فإن تصديقه بما جاء به الرسول ضروري . وهذه الشبهة عنده لا نزبل ما علمه بالضرورة ، فكيف إذا تبين بطلانها على التفصيل ؟ يوضحه .

الوجه الحادى والأربعون وهو : أن الرسول ﷺ بين مراده . وقد تبين أكثر مما تبين لنا كثير من دقائق المعقولات الصحيحة ، ومعرفتنا بمراد الرسول ﷺ من كلامه فوق معرفتنا بتلك الدقائق إذا كانت صحيحة المقدمات في نفسها صادقة النتيجة غير كاذبة فكيف إذا كان الأمر فيها بخلاف ذلك ؟ فذلك اتى تسمى معقولات قد تكون خطأ ولكن لم يتفطن لخطئها . وأما كلام المعصوم ﷺ فقد قام البرهان القاطع على صدقه ، ولكن قد يحصل الغلط في فهمه فيفهم منه ما يخالف صريح العقل ، فيقع التعارض بين ما فهم من النقل وبين ما اقتضاه صريح العقل ، فهذا لا يدفع . ولكن إذا تأمله من وهبه الله حسن القصد وصحة التصور تبين له أن المعارضة واقعة بين ما فهمه النفاة من النصوص وبين العقل الصريح ، وأنها غير واقعة بين ما دل عليه النقل وبين العقل .

ومن أراد معرفة هذا فليوازن بين مدلول النصوص وبين العقل الصريح

ليتين له مطابقة أحدهما الآخر، ثم يوازن بين أقول النفاة وبين "عقل الصريح"، فانه يبين له حينئذ أن النفاة أخطأوا خطأين، خطأ على السمع. فافهم فهو آمنه خلاص مراد المنكلم، وخطأ على "عقل بخروجهم عن حكمه".

الثاني والأربعون: أن المعارضين بين العقل والنقل الذي أخبر به الرسول ﷺ قد اعترفوا بأن العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه، إذ ما من معارض نفسه إلا ويحتمل أن يكون له معارض آخر. وهذا مما اعتمد صاحب نهاية العقول وجعل السمعيات لا يحتاج بها على العلم بحال. وحاصل هذا: أنا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول ﷺ حتى نعلم انتفاء ما يمارضه. ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض مطلقاً لما تقدم، وأيضاً فلا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض. ولا ريب أن هذا انقول أفسد أقوال إمام، وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد والزندقة، وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا.

الثالث والأربعون: إن الله سبحانه قد أخبر في كتابه أن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقال تعالى (وأنزلنا إليك الذكـر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) وقد شهد الله له وكفى بالله شهيداً بالبلاغ الذي أمر به، فقال (فتول عنهم فيما أنت بمولوم) وشهد له عقل الخلق وأعلمهم وأفضلهم بأنه قد بلغ. فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله. فقال في خلسته في عرفات في حجة الوداع: إنكم مسترلون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت: فرفع أصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فرق سمواته، وقال: اللهم أشهد، فلولم يكن عرف المسلمون ويتقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم واليقين، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع عنه اللوم وغاية ما عند النفاة أنه بقمهم أفاضاً لا تفيدهم علماً ولا يقينة. وأحاطهم في طلب العلم واليقين على عقولهم وفطرتهم وآرائهم، لا على ما أوحى إليه؛ وهذا معلوم البطلان بالضرورة.

الرابع والأربعون: أن عمدة رسول الله ﷺ أكل عقول أهل الأرض على الإطلاق فلم وزن عقله بعقولهم لرجحها وقد أخبر الله أنه قبل الوحي لم يكن يدرى ما الإيمان، كما لم يكن يدرى ما الكتاب، فقال الله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال تعالى (ألم يجدك يتيماً فآوى ، ووجدك ضالاً فهدى ، ووجدك عائلاً فأغنى ؟) وتفسير هذه الآية بالآية التي في آخر سورة الشورى . فإذا كان عقل الخلق على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحي كما قال تعالى (قل إن ضللت فأنما أضل على نفسي وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي إنه صحيح قريب) فكيف يحصل لسفهاء العقول وأحفاء الأحلام ، الالتهام إلى حقائق الإيمان بمجرد عقولهم دون نصوص الوحي، حتى اهتدوا بتلك الهداية إلى المعارضة بين العقل ونصوص الأنبياء (لقد جنتم شيئاً إذا . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً) .

الخامس والأربعون : إن الله سبحانه إنما أقام الحجة على خلقه بكتابه ورسله ، فقال تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً) وقال تعالى (وأوحى إلى هذا القرآن لئنذركم به ومن بلغ) فكل من بلغه هذا القرآن فقد أنذره وقامت عليه حجة الله وقال تعالى (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقال تعالى (كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير . وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . قاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير) فلو كان كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض له ، فأى حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسل ؟ وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه ؟ .

الوجه السادس والأربعون : أنه سبحانه بين لعباده بأنه يبين لهم غاية البيان . وأمر رسوله بالبيان ، وأخبر أنه أنزل عليه كتابه ليبين للناس ولهمنا

قال الزهري « من الله البيان ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا تسليم ، فهذا البيان الذي تكفل به سبحانه وأمر به رسوله إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده ، أو المعنى وحده ، أو اللفظ والمعنى جميعاً . ولا يجوز أن يكون المراد بيان اللفظ دون المعنى ، فإن هذا لا فائدة فيه ، ولا يحصل به مقصود الرسالة . وبيان المعنى وحده بدون دليله ، وهو العطف الدال عليه ، يمتنع ، فلم قطعاً أن المراد ببيان اللفظ والمعنى ، فكما نطلع ولا لم أن الرسول ﷺ بين اللفظ ؛ فكذلك نتيقن أنه بين المعنى ، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ وهذا هو الذي ينبغي ، فإن المعنى هو المقصود ، وأما اللفظ فوسيلة إليه ، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود ؟ وكيف يتيقن بيانه للوسيلة ولا يتيقن بيانه للمقصود ؟ وهل هذا إلا من أبين المحال ؟ فإن جاز عليه أن لا يبين المراد من ألفاظ القرآن ، جاز عليه أن لا يبين بعض ألفاظه . فلو كان المراد منها خلاف حقائقها وظواهرها دون مدلولاتها . وقد كتبه عن الأمة ولم يبينه لها . كان ذلك قدحاً في رسالته وعصمته ، وفتحاً للزنادقة من الرافضة وغيرهم باب كتمان بعض ما أنزل الله ، وهذا مناف للإيمان به وبرسالته . يوضحه .

الوجه السابع والأربعون : إن القائل بأن الأدلة اللفظية لا تنفي اليقين ، إما أن يقول : إنما تنفي ظناً أو لا تنفي علماً ولا ظناً . فإن قال : لا تنفي علماً ولا ظناً فهو مع مكابرتهم لا عقل والسمع والفطرة الإنسانية من أعظم الناس كفراً وإلحاداً . وإن قال : بل تنفي ظناً ظاهراً وإن لم تنفي يقيناً ، قيل له : فاقه تعالى قد ذم الظن المجرد وأهله ، فقال تعالى (إن يقيمون إلا الظن وإن الظن لا يبنى من الحق شيئاً) فأخبر أن الظن لا يوافق الحق ولا يطابقه ، وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال أهل التناد (إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين) فلو كان ما أخبر الله به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر ، وأحوال الأمم وعقوباتهم ، لا تنفي إلا ظناً ، لكان المؤمنون إن يظنون إلا ظناً وما هم بمستيقنين ، وإن كان قوله تعالى (وبالآخرة

هم يوقنون (خبراً غير مطابق ، فإن علمهم بالآخرة إنما استنادوه من الأدلة اللفظية ، لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل ، فإذا كان النقل لا يقيس يقيناً لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة ، إذ الأدلة العقلية لا تدخل لها فيها ، وكفى بهذا بطلاناً وفساداً .

وإنه تعالى لم يكف من عباده بالظن بل أمرهم بالعلم كقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقوله (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقوله : (واتقوا الله واعلموا أنكم ملائكة) ونظائر ذلك ، وإنما يجوز اتعاض الظن في بعض المواضع للحاجة ، كحادثه يخفى على المجتهد حكمها ، أو في الأمور الجزئية كتفويض السلع ونحوه . وأما ما بينه الله في كتابه على لسان رسوله فن لم يتيقنه بل ظنه ظناً ، فهو من أهل الوعيد ليس من أهل الإيمان ، ولو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لكان ما بينه الله ورسوله بالكتاب والسنة لم يتيقنه أحد من الأمة .

الثامن والأربعون : قوله إن العلم بدلول الأدلة اللفظية موقوف على نقل اللغة : كلام ظاهر البطلان ، فإن دلالة القرآن والسنة على معانيهما من جنس دلالة لغة كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة ، وهذا لا يختص بالعرب ، بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم ، إنما يتوقف العلم بدلول ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة التي وقع بينهم بها التخاطب ، ولهذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم ، فتقوم عليهم الحاجة بما فهموه من خطابهم فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به .

ويراد بالدلالة أمران : فعل الدال . وكون اللفظ بحيث يفهم معنى . ولهذا يقال دله بكلامه دلالة . ودل الكلام على هذا دلالة ، فالتكلم دال بكلامه ؛ وكلامه دال بنظامه ، وذلك يعرف من عادة المتكلم في ألفاظه . فإذا كانت عادته أنه يفهم بهذا اللفظ هذا المعنى ، علمنا متى خاطبنا ، أنه أراد من وجهين : أحدهما أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التي يقصدها بألفاظه ، وكذا على مراده بلفظه التي عادته أن يتكلم بها . فإذا عرف السامع

ذلك المعنى وعرف "أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده ، علم أنه مراده قطعاً ، وإلا لم يعلم مراده متكلم أبداً ، وهو محال .

الداني : أن المتكلم إذا كان قصده إنباه المخاطبين كلامه وعلم المخاطب "السامع من طريقته وصفته أن ذلك قصده ، لا أن قصده التلبس ، أفاده مجموع العليين اليقين بمراده : ولم يشك فيه ، ولو تخاف عنه العلم لسكان ذلك قادحاً في أحد العليين ؛ إما قادحاً في علمه في موضوع ذلك اللفظ : وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده ، فتى عرف موضوعه وعرف عادة المتكلم به أفاده ذلك القطع . بوضحه .

التاسع والأربعون : إن السامع متى سمع المتكلم يقول ابست ثوباً ، وركبت فرساً ، وأكلت لحماً ، وهو عالم بمدلول هذه الألفاظ من عرف المتكلم ، وعالم أن المتكلم لا يقصد بقوله لبست ثوباً معنى ذبحت شاة ، ولا من قوله ركبت فرساً معنى ابست ثوباً ، علم مراده قطعاً ؛ فإنه يعلم أن من قصد خلاف ذلك عد ما بسا مداسا لا مينا مقهما . وهذا مستحيل على الله ورسوله أعظم استحالة وإن جاز على أهل التخاطب فيما بينهم .

فإذا إقادة كلام الله ورسوله اليقين فوق استفادة ذلك من كلام كل متكلم . وهذا أدل على كلام الله ورسوله من دلالة كلام غيره على مراده ، وكذا كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعادته ؛ كانت استفادته للعلم بمراده أكل وآتم .

الخسون : ان قوله " إن فهم الدلالة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف " جوابه أن القرآن قد نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه ، لافرق في ذلك كله . فألفاظه متوافرة وإعرابه متواتر ؛ ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه كما تقدم بيانه . ونقل جميع ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه ، مأخوذة من إعرابه وتصريفه ، وهو الشاهد على صحة خبرها بما يحتاج له بها . فهو الحجة لها والشاهد ، وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح من

الشواهد من غيره . حتى أن فيه من قواعد الإعراب وقواعد للمعاني والبيان ما لم يشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني . فبعض قول هؤلاء : إن لادة اللفظة تتوقف دلالتها على عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ . يوضحه :

الحادى والخمسون : هب أنه يحتاج إلى نقل ذلك، لكن عامة ألفاظ القرآن منقول معناه وإعرابها بالتواتر ، لا يحتاج الناس فيه إلى نقل عن عدول أهل العربية كالخليل، وسيبويه ، والأصمى ، وأبي عبيدة والكسائى ، والقراء ، حتى الالفاظ الغريبة في القرآن مثل (أبلوا) (وقسمه ضيزى) (وعسمس) ونحوها ، معانيها منقولة في اللغة بالتواتر لا يختص بنقلها الواحد والاثنان ، فلم تتوقف دلالتها على عصمة رواة معانيها . فكيف في الالفاظ الشهيرة كالشمس ، والقمر ، والليل ، والنهار ، والبحر ، والجبال . فهذه الدعوى باطلة في الالفاظ الغريبة والشهيرة . يوضحه :

الوجه الثانى والخمسون : إن أصحاب هذا القانون قالوا : أظهر الالفاظ لفظ (الله) . وقد اختلف الناس فيه أعظم اختلاف . هل هو مشتق أم لا ؟ وهل هو مشتق من التاء أو من الواو أو من الاء إذا احتجب . وكذلك اسم الصلاة ، وفيه من الاختلاف ما فيه ، هل هو مشتق من الدعاء أو من الاتباع ، أو من تحريك الصلوة ؟ فإذا كان هذا في أظهر الأسماء ، فما الظن بغيره .

فتأمل هذا الوم والإيهام واللبس والتليس ، فإن جميع أهل الأرض عناهم وجلائهم ، ومن عرف الاشتقاق ومن لا يعرفه ، وعربهم وصحبههم يعلمون أن (الله) اسم لرب العالمين خالق السموات والأرض الذى يحيى ويميت وهو رب كل شئ . ومليك . فهم لا يختلفون في أن هذا الاسم يراد به هذا المسمى ، وهو أظهر عندهم وأعرف وأشهر من كل اسم وضع لكل مسمى ، وإن كان الناس متنازعين في اشتقاقه فليس ذلك بزعاع منهم في معناه .

وكذلك الصلاة لم يتنازعا في معناها الذى أوجده الله ورسوله وإن اختلفوا في اشتقاقها ؛ وليس هذا نزاعا في وجه الصلاة عليه . وكذلك قوله تعالى (بين

(١) عريان جتان من الظاهر حتى يكتفى بهج الأدب .

الله لسمك أن تضلوا) يقدده البصريون تكراراً من تظليلاً والتخوفيون ثلاثاً تضلوا. وكذلك اختلافهم في انتزاع وأمثال ذلك، إنما هي نزاع في وجه دلالة اللفظ على ذات المعنى، مع اتفاقهم على أن المعنى واحد؛ وهذا اللفظ لا يخرج اللفظ عن إفادته السامع اليقين بمسماه.

الثالث والخمسون: أن يقول هذه الوجوه العشرة مدلولاً على حرف واحد، وهو: أن الدليل اللفظي يحتمل أزيد من معنى واحد فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد.

فنقول: من المعلوم أن أهل اللغة لم يشعروا بالتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد؛ والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة، فإنها تدل مع التجرد. وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه. وكذلك التخصيص ليس لأحد أن بدعيه إلا مع قرينة تدل عليه، فلا يسوغ العقلاء لأحد أن يقول: جاءني زيد، وهو يريد ابن زيد إلا مع قرينة، كما في قوله تعالى (واسئل القرية). (واسئل العير) عند من يقول إنه من هذا الباب، فإنه يقول: القرية والعير لا يستلzan، فلم أنه أراد أهلها. ومن جعل القرية للسكان والمسكن، والعير اسماً للركبان والمركوب، لم يحتاج إلى هذا التقدير.

وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تحريد الكلام عن القرائن المبينة للمراد، بحيث تجرد علمنا قطعاً أنه لم يرد بها ذلك؛ وليس لقاتل أن يقول: قد تكون القرائن موجودة ولا علم لنا بها، لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً كخصصات الأعداد وغيرها. ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية. والشوطين لا بد أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليضم مع تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن "قرائن" فإن معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد؛ إذ كل من النوعين مفهوم لمعناه المختص به. وقد اتفقت اللغة والشرع أن اللفظ المجرد إنما يراد به ما ظهر منه، وإنما يقدر

من احتمال مجاز أو اشتراك أو حذف أو إضمار ونحوه وإنما يقع مع القرينة ،
أما مع عدمها فلا والمراد معلوم على التقديرين . يوضحه :

الراجح والخسوس : ان غاية ما يقال إن في القرآن ألفاظ استعملت في معان
لم تكن العرب تعرفها ، وهى الأسماء الشرعية كالصلاة والزكاة والاعتكاف
ونحوها ، والأسماء الدينية كالإيمان والإسلام والكفر والنفاق ونحوها . وأسماء
بجملة لم يرد ظاهرها كالسائق والسارقة والزاني والزانية ونحوها ؛ وأسماء مشتركة
كالقرء وعصم ونحوها ، فهذه الأسماء لا تفيد اليقين بالمراد منها .

فيقال : هذه الأسماء جارية فى القرآن على ثلاثة أنواع : نوع بيانه معه ،
فهو مع بيانه يفيد اليقين بالمراد منه ، ونوع بيانه فى آيات أخرى ، فيستد
اليقين من مجموع الآيتين ، ونوع بيانه هو كقول إلى الرسول ﷺ ، فيستفاد
اليقين من المراد منه ببيان الرسول ﷺ ولم نقل نحن ولا أحد من العقلاء :
إن كل لفظ فهو مفيد اليقين بالمراد منه بمجرد من غير احتياج إلى لفظ آخر
متصلا به أو متصلا عنه ، بل نقول : إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد منه
والمقرون تارة ، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة . ومنه ومن
بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة ، وليس فى القرآن خطاب
أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل فى هذه الأقسام . فالبيان المقترن كقوله
تعالى (حتى يبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكقوله
لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله
بأموالهم وأنفسهم) وقوله (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) ونظائر
ذلك . والبيان المنفصل كقوله (والوالدات يرضعن أولادهن حولن كاملين)
وقوله (وفصاله فى عامين) مع قوله (وحله وفصاله ثلاثون شهراً) فأما مجموع
اللفظين البيان بأن مدة أقل الحبل ستة أشهر .

وكذلك قوله (وإن كان رجلاً يودث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت
فلسكل واحد منهما السبى) مع قوله (يستفتونك قل الله يفتيك فى السكالة)
يعلم من لا والد له وإن سفل ولا والد له وإن علا . وكذلك قوله (أكنهن

من حيث سكتكم من وجدكم) مع قوله (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) أفاد بمجموع الخطابين في الرجعات دون البوائق . ومنه قوله تعالى (والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس) مع قوله : (كلا والقمر والليل إذ أدبر والصبح إذا أسفر) فإن مجموع الخطابين يفيد أن العلم بأن الرب سبحانه أقسم بإدبار هذا وإقبال هذا أو إقبال كل منهما على قول من فسر أدبر أنه دبر النهار أى جاء في دبره وعسعس بأقبل . فعلى هذا القول يكون القسم بإقبال الليل وإقبال النهار ، وقد بقاء : وقع الإقسام في الآيتين بالنوعين .

وأما البيان الذى يحيل المتكلم عليه ، فسكا أحال الله سبحانه على رسوله في بيان ما أمرهم به من الصلاة والزكاة والحج ، وفرائض الإسلام التى إنما علمت مقاديرها وصفاتها وهيئاتها من بيان الرسول ﷺ . فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه الأربعة . فصار الخطاب مع بيانه مفيداً لليقين بالمراد منه ، وإن لم يكن بيانه متصلاً به .

الخامس والخمسون : إن هذا القول الذى قاله أصحاب هذا القانون لم يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ، ولا طوائف اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده . فانه قدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق . فان بني آدم يتكلمون ويخطب بعضهم بعضاً مغالطة ومكائبة ، وقد أنطق الله تعالى بعض المجدادات وبعض الحيوانات بمثل ما أنطق بني آدم ، فلم يسترب سامع النطق في حصول العلم واليقين به ، بل كان ذلك عنده من أعظم العلوم الضرورية ، فقالت الفلة لامة الفل (يا أيها الفل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده ولا يشمرون) فلم يشك الفل ولا سليمان في مرادها وفهموه يقيناً . ولما علم سليمان مرادها يقيناً تبسم ضاحكاً من قولها . وغالطه الهدد ، فحصل للهدد العلم واليقين بمراد سليمان من كلامه .

وأرسل سليمان الهدية والكتاب . وفعل ما حكى الله لما حصل له اليقين بمراد الهدد من كلامه . وأنطق سبحانه الجباب مع داود بالتسنيح ، وعلم سليمان

منطق الطير ، وأسمع الصحابة تسبيح العلم مع رسول الله ﷺ ، وأسمع
رسوله تسليم الحجر عليه . فليقول : ومن أو عاقل إن اليقين لم يحصل السامع
بشيء من مدلول هذا الكلام .

السادس والخمسون : أن أرباب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين
من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذي يمارض النقل أشد الاضطراب .
فالغلاصة مع شدة اعتنائهم بالمقولات أشد الناس اضطراباً في هذا الباب .
من طوائف أهل الملل . ومن أراد معرفة ذلك فليقف على مقالاتهم في كتب
أهل المغالات ، كالمقالات الكبرى للأشعري والآراء والديانات للتوبخني ، وغير
ذلك . وأما المتكلمون فاضطربوا في هذا الباب من أشد اضطراب .

فتأمل اضطراب فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة وطوائف أهل الكلام ،
وكل منهم يدعي أنه صريح العقل معه ، وأن مخالفه قد خرج عن صريح العقل ،
ونحن نصدق جميعهم ، ونبتل عقل كل فريقهم بعقل الأخرى ثم نقول للجميع :
بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله ﷺ ؟ فما وافقه قبل وأقر عليه ، وما
خالفه أول أو فرض إلى عقولكم : أعقل أرسطو وشيعته : أم عقل أفلاطون .
أم فيثاغورس ، أم بقراط ، أم الفارابي ، أم ابن سينا ، أم محمد بن زكريا ، أم
ثابت بن قرة ، أم جهم بن صفوان ، أم النظام ، أم العلاف ، أم الجبائي ، أم
بشر المريسي ، أم الأسكافي ؟

أم توصون بعقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات ، وبخضوا ربتها
واختاروا لأنفسهم ، ولم توصوا بعقول سائر من تقدم ؟ فهذا أفضلهم عندكم
محمد ابن عمر الرازي ، فبأي معقولاته ترنون نصوص الوحي وأنتم ترون
اضطرابه فيما في كتبه أشد اضطراب ولا يثبت على قول ؟

أم ترضون عقول القرامطة والباطنية والإسماعيلية ، أم عقول الاتحادية ؟
فكل هؤلاء وأضعاف أضعافهم يدعي أن العقل الصريح معه . وأن مخالفه
خرجوا عن صريح المقول ، وهذه عقولهم تتأدى عليهم ، ولولا الإطالة
لمزيدنا على السامع عقلاً عقلاً ، وقد عرضنا المستنير يذكر المغالات : وهذه

للعقول إنما تفيد الرب والشك والخيرة والجهل المركب .
 فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصحيح ، ورى بهذه العقول
 تحت الأقدام ، وحطت حيث حملها الله وأصحابها .

السابع والخسون : إن أدلة القرآن والسنة نوعان : أحدهما يدل بمجرد
 الخبر ، والثاني يدل بطريق التنبيه على الدليل العقلي . والقرآن ملء من ذكر
 الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة على ربوبيته ووحدانيته ، وعلمه وقدرته
 وحكمته ورحمته ، فأياته الميانية المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول
 وهو مجرد الخبر ، ولم تتجرد أخباره سبحانه عن آية تدل على صدقها ، بل قد
 بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه وصدق رسوله ما فيه
 هدى وشفاء .

فقول القائل : إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين ، إن أراد به النوع المتضمن
 لذكر الأدلة العقلية . فهذا من أعظم البهت والوقاحة ، فإن آيات الله التي جعلها
 أدلة وحججاً على وجوده ووحدانيته وصفاته كآله إن لم تفد يقيناً لم يفد دليل
 يقيناً بمذلول أبداً ، وإن أراد به النوع الأول بمجرد الخبر فقد أقام الله سبحانه
 الأدلة القطعية على ثبوته فلم يحل عباده فيه على غير مجرد لا يستفيدون ثبوته
 إلا من الخبر المجرد نفسه دون الدليل والدال على صدق الخبر ، وهذا غير
 الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به ، بل هو الأدلة المتعددة الدالة على
 التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان ، فلا تجد كتاباً
 قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن .
 فأدلتها القطعية عقلية وإن لم تفد اليقين (فبأي حديث بعد الله وآياته يؤمنون؟)
 ففي هذا كسر الطعنة الأولى ، وهو قولهم : إن الأدلة اللفظية
 لا تفيد اليقين .

كسر الطاغوت الثاني

وهو قولهم : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل . لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما ، ولا يقدم النقل ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل ، وهو أصل النقل ، فلزم بطلان النقل ، فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل ، فتعين القسم الرابع وهو تقديم العقل .

فهذا الطاغوت آخر ذلك القانون . فهو مبني على ثلاث مقدمات :

الأولى : ثبوت التعارض بين العقل والنقل . الثانية : أعصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه . الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة لثبوت الرابع .

وقد أشنى شيخ الإسلام في هذا الباب عما لا يزيد عليه ، وبين بطلان هذه الشبهة وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير^(١) فنحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحر تتضمن كسره ، وذلك يظهر من وجوه .

الوجه الأول : أن هذا التقسيم باطل من أصله ، والتقسيم الصحيح أن يقال : إذا تعارض دليلان سمعيان أو عقليان ، أو سمعي وعقلي ، فإما أن يكون قطعيين ، وإما أن يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً . فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة ، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعياً ، ولو تعارضنا لزم الجمع بين النقيضين . وهذا لا يشك فيه أحد من العقلاء . وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعين تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً ، وإن كانا ظنيين صرنا إلى الترجيح ووجب تقديم الأرجح منهما . وهذا تقسيم راجع متفق على مضمونه بين العقلاء . فأما لإثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم بتقديم العقلي مطلقاً خطأ واضح معلوم الفساد .

الرجح الثاني : إن قوله إذا تعارض العقل والشرع ، فإما أن يريد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض ، وإما أن يريد به الظنيين والتقديم الراجح مطلقاً . وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لانه قطعي لا لانه شرعي . فلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ ؛ أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ : وأن جعل سبب التأخير والاعراض كونه تقلياً خطأ .

الوجه الثالث : قوله إن قدمنا النقل لزم الطعن في أصله - ممنوع - فإن قوله : العقل أصل النقل ، إما أن يريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الامر ، وأصل في علمنا بصحته ؛ فالاول لا يقوله عاقل ، فإما هو ثابت في نفس الامر ليس موقوفاً على علمنا به ، فعدم علمنا بالحقائق لا ينافي ثبوتها في نفس الامر ، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه سواء علمناه بمقولنا أم لم نعلمه ، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقه ، كما أنه رسول الله حقاً وإن كذبه من كذبه ، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق ، سواء علمناه بمقولنا أو لم نعلمه ، فلا يتوقف ذلك على وجودنا ، فضلاً عن علومنا وعقولنا . فالشرع المنزل من عند الله مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا . ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه . فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال أم يكن له قبل ذلك ، وإذا فقدته كان ناقصاً جاهلاً .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته وهذا هو مراده ، فيقال له : أنتمى بالعقل القوة الغريزية التي فيها ، أم العلوم المستفادة بتلك الغريزة ؟ فالاول لم يرد ، ويمتنع إرادته . لأن تلك الغريزة ليست علماً يمكن معارضته للنقل ، وإن كانت شرطاً في كل علم عقلي أو سمعي ، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون متناقياً له . وإن أردت العلم والمعرفة الحاصلة بالعقل ، قيل لك : ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته . فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر . والعلم بصحة السمع غاية يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقليات ، وليس كل العلوم العقلية

يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك بالآيات والبراهين الدالة على صدقه ، فعمل أنه جميع المعقولات ليست أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى توقف ثبوته في نفس الأمر عليها ؛ لأنها أكثر متكلمى أمـل الاثبات كالاشعري في أحد قوليـه ، وأكثر أصحابه يقولون : إن العلم بصدق الرسول ﷺ عند ظهور المعجزات الحادثة ضروري فـما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ، مع أن العلم بصدقه له طرق كثيرة متنوعة ، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع . وهذا بحمد الله بين واضح . وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض اسمـيات قدحاً في جميعها . فلا يلزم من صحة المنقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولأن فساد هذه فساد تلك . فلا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله .

الرابع : أن يقال : إما أن يكون ظالم بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون ظالم بذلك . فإن لم يكن ظالمًا لامتنع المعارض عنه ؛ لأن للمعقول إن كان معلوماً لم يتعارض معلوم ومجهول ، وإن لم يكن معلوماً لم يتعارض مجهولان . وإن كان ظالمًا بصدق الرسول ﷺ امتنع ألا يعلم بثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، إذا علم أنه أخبر به وهو ظالم بصدقه لزم ضرورة أن يكون ظالمًا بثبوت غيره . وإذا كان كذلك إستحال أن يقع عنده دليل يعارض ما أخبر به ويكون ذلك للمعارض واجب التقديم ، إذ مضمون ذلك أن يقال : لا تمتنع ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا الإعتقاد يناقض ما علمت من أن الخبر صادق ؛ وحقيقة ذلك : لا تصدقه في هذا الخبر ، لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول : وعدم تصديقي له فيه هو دين اللازم المحذور ، فإذا قيل لي لا تصدقه لئلا يلزم عدم تصديقه كأن كان لو قيل كذب لئلا يلزم تكذيبه . فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما عليه لأنه أخبر به بعد علمهم أنه رسول لئلا يفضى تصديقهم إلى عدم تصديقه . يوضحه :

الوجه الخامس : وهو أن المنهى عنه من قبول هذا الخبر وتصديقه فيه هو عين المخذور ، فيكون واقعاً في المنهى عنه سواء أطلع أو عصى ، ويكون تاركاً للمأمور به سواء أطلع أو عصى ، ويكون وقوعه في المخوف المخذور على تقدير الطاعة أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، المأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز إلهي منه سواء كان محذوراً أو لم يكن ؛ فإن لم يكن محذوراً لم يجر أن ينهى عنه ، وإذا كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين .

الوجه السادس : أنه إذا قيل له : لا تصدقه في هذا كان آسراً له بما يتنافض ما علم به صدقه ، فكان آسراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من غيره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوز ذلك في غيره . ولهذا أفضى الأمر بمن سلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من حجة الرسول ﷺ شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفتات الرب سبحانه وتعالى وأفعاله ؛ بل ولا باليوم الآخر عند بعضهم . لإعتقادهم أن هذه الأخبار على ثلاثة أنواع : نوع يجب رده وتكذيبه ، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته ، ونوع يقر ، وليس لهم في ذلك أصل يرجعون إليه ، بل يقول : ما أثبتته عقلك فأثبتته ؛ وما نفاها عقلك فأنفاه ، وهذا يقول : ما أثبتته كعقلك فأثبتته وما لا فلا . ووجود الرسل عندهم كعدمه في المطالبات الإلهية ومعرفة الرواية ، بل على قولهم وأصولهم وجوده أضر من عدمه ، لأنهم لا يستفيدون من جهته علماً بهذا الشأن ، واحتاجوا إلى دفع ما جاء به ، إما بتكذيب ، وإما بتأويل ؛ وإما بإعراض وتقويض .

فإن قيل : لا يمكن أنه يعلم أنه أخبر بما يتناقض العقل فإنه مذهب من ذلك ويمتنع عليه ذلك . قيل : فهذا إقرار باستحالة معارضة العقل للسمع واستحالة المسئلة ، وعلم أن جميع أخباره لا تنافض العقل .

فقد النقل سالم من متاف واسترحنا من الصداع جميعاً

فإن قيل : بل المعارضة ثابتة بين العقل وبين ما يفهمه ظاهر اللفظ ، وليس ثباته بين العقل وبين نفس ما أخبر به الرسول ﷺ ، فالمعارضة ثابتة بين العقل

وبين ما يظن أنه دليل وليس بدليل ، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته إسناداً أو إمتناعاً ؟

قيل : وهذا رفع صورة المسئلة وبجملها بالكلية ، وبصير صوتها هكذا : إذا تعارض الدليل القول وما ليس بدليل صحيح وجب تقديم الدقل ، وهو كلام لا فائدة فيه ولا حاصل له ، وكل عاقل يعلم أن الدليل لا يترك لما ليس بدليل . ثم يقال : إذا فسرتم الدليل السمعى بما ليس بدليل في نفس الأمر بل إعتقاد دلالاته جمل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل . فإن كان السمع في نفس الأمر كذلك لكونه خبراً مكذوباً أو صحيحاً ، ولكن ليس فيه ما يدل على معارضته العقل بوجه ، وأيتم التعارض والتقديم بين هذين النوعين فساعدناكم عليه وكنا أسعد بذلك منكم ؛ فأنا أشد منكم نفعاً للأحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ وأشد إبطالاً لما تحمله من المعاني الباطلة ؛ وإن كان الدليل السمعى صحيحاً في نفسه ظاهر الدلالة بنفسه على المراد ، لم يكن معارضته من العقليات إلا خياليات فاسدة .

السابع : أن يقال : لو قد عارض العقل للشرع لوجب تقديم الشرع . لأن العقل قد صدق الشرع ، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا ألم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل . ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصبح من مسلكهم كما قال بهض أهل الإيمان ، يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول ومعاني كلامه ثم يخلى بينك وبينه ، وقال آخر : العقل سلطان ولي الرسول ثم عزل نفسه ، ولأن العقل يدل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ، ولا يدل على صدق قضاياء نفسه دلالة عامة ، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس . وأكثر من غلظه بكثير ، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعرض فيه من الغلط ما يعرض ، فما الظن بالعقل . الثامن : إن الدليل الدال على صحة الشيء أو ثبوته أو عدالته أو قبول قوله لا يجب أن يكون أصلاً له ، بحيث إذا قدم قول المشهود له والمدلول عليه على

قوله يلزم إبطائه . وهذا لا يقوله من يدري ما يقول . غايته أن العلم بالدليل أصل العلم بالدلول ، فإذا حصل العلم بالدلول لم يلزم من ذلك تقديم الدليل عليه في كل شيء . فإذا شهد الناس لرجل بأنه خير باطرب أو التقويم أو القيافة دونهم ، ثم تنازع الشهود والمشهد له في ذلك وجب تقديم قول المشهد له . فلو قالوا : نحن شهدنا لك وزكيناك وبشهادتنا ثبتت أمانيتك فقديم قولك علينا والرجوع إليك دوننا يقدح في أصل الذي ثبت به قولك ؟ قال لهم : أنتم شهدتم بما علمتم إني أهل لذلك دونكم وأن قولي فيه مقبول دونكم . فلو قدمتم أقوالكم على قولي فيما اختلفنا فيه لكان ذلك قدحا في ثباتكم وعليكم بأني أعلم منكم .

وحينئذ فمذا (وجه تاسع) مستقل بكسر هذا الطلاغوت . وهو أن تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لأن العقل قد شهد الشرع والوحي بأنه أعلم منه ، وأنه لا نسبة له إليه ، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردته بالإضافة إلى جبل ، فلو قدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحا في شهادته ، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله . فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع ، وهذا ظاهر لا يخفاء به . يوضحه .

الوجه العاشر : وهو أن الشرع مأخوذ عن الله بواسطة الرسل والملك والبشر بينه وبين عباده ، ويبدأ بشهادة الآيات . وظهور البراهين على ما يوجهه العقل وبقتضيه تارة ويستحسنه تارة ويجوزة تارة ويضعف عن دركه تارة . فلا سبيل له إلى الإحاطة به ، ولا بد له من التسليم له والإنقياد لحكمه والإذعان والقبول . وهناك يسقط (لم) ويطل (كيف) وتزول (هلا) وتذهب (لو) وليت في الريح ، لأن إعتراض المعترض عليه مردود ، وإفتراح المقترح ماظن أنه أولى منه سفة ، وجملة الشريعة مشتملة على أنواع الحكمة علما وعملا . حتى لو جمعت حكم جميع الأمم ونسبت إليها لم تكن لها إليها نسبة ، وهي متضمنة لأعلى المطالب بأقرب الطرق وأتم البيان . فهي متكفلة بتعريف الخليفة ربها وقاطرها المحسن إليها بأنواع الإحسان بأسمائه وصفاته وأفعاله ، وتعريف الطريق الموصل إلى رضاه .

وبقابل ذلك تعريف حال الداعي إلى الباطل والطارق الموجه إلى، وحال السالكين تلك الطريق وإلى أين تنتهي بهم ، ولهذا تقبلها العقول الكاملة أحسن تقبل بالتسليم والإذعان ، وتستدير حولها بحماية حوزتها والذب عن سلطانها ، فن ناصر باللغة الشامية ، وحام بالعقل الصريح ، وذات عنه بالبرهان . وبجاهد بالسيف والرمح والسنان . ومتفقه في الحلال والحرام . ومعين بتفسير القرآن . وحافظ المتن والسنة وأسانيدها . ومفتش عن أحوال روائها . وناقدا لصحيتها من سقيمها . ومعلوها من سليمها .

فهذه الشريعة ابتدأها من الله وإنتهأها إليه . ليس فيها حديث النجم في تأثيرات الكواكب وحركات الافلاك وهياتها ومقادير الأجرام . ولا حديث الترييع والتثليث والتسدس والمقارنة ، ولا حديث صاحب الطبيعة الناظر في آثارها ، وإشباك الإستفاضات وإمتزاجها وقواها ، وما يتعلق بالحراة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وما الفاعل منها وما التفاعل ، ولا فيها حديث للمهندس ولاباحث عن مقادير الأشياء ونقطها وخطوطها ، وسطوحها وأجسامها وأضلاعها وزواياها ومعاطفها ، وما الكرة وما الدائرة والخط المستقيم والمنحنى ولا فيها هذان المنطقيين ونحرم في النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ، والمقولات العشر ، والمختلطات والموجهات : الصادر عن رجل مشرك من يروان كان يبعد الأوثان ولا يعرف الرحمن ، ولا يصدق بمعاد الأبدان ، ولا أن الله يرسل رسولا بكلامه إلى نوع الإنسان .

فجعل هؤلاء المعارضون بين العقل والنقل ، عقل هذا الرجل معياراً على كتب الله المنزلة وما أرسل به رسله . فآزكاه منطقته وآليه وقانونه الذي وضعه بعقله قبلوه ، وما لم يركه تركوه .

ولو كانت هذه الأدلة التي أنست عقول هؤلاء صحيحة لكان صاحب الشريعة يقوم شريعته بها ويكملها باستعمالها ، وكان الله تعالى يقي عليها ويحض على التمسك بها .

فيا للعقول أين الدين من الفلسفة ؟ وأين كلام رب العالمين من آراء اليونان

والجوس وعباد الأصنام والصابئين ؟ والوس . ياكم والعقل محكوم عليه .
 فإن قالوا : إنما تقدم العقل الصريح الذي لم يختلف فيه إثنان على نصوص
 الأنبياء ، فقد رموا الأنبياء بما هم أبعد الخلق منه . وهو أنهم جاؤا بما يخالف
 العقل الصريح . هذا وقد شهد الله وكفى بآية شريداً ، وشهد بشهادته الملائكة
 وأولوا العلم أن طريقة الرسول ﷺ هي الطريقة البرهانية للحكمة كما قال تعالى
 (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم) وقال تعالى (وأنزل الله عليك الكتاب
 والحكمة وعليك ما لم تكن تعلم) فالطريقة البرهانية هي الواردة بالوحي الناطقة
 للرشد ، الهداية إلى الخير ، الواعدة لحسن المساب المينة لحقائق الأنبياء ، المعرفه
 بصفات رب الأرض والسماء . وأن الطريقة التقليدية التخمينية هي المأخوذة
 من القدمتين والنتيجة والدعوى التي ليس مع أصحابها إلا الرجوع إلى رجل من
 يونان وضع بعقله قانوناً يصحح برحمه علوم الخلاق وعقولهم ؛ فلم يستفد به
 جافل تصحيح مسائل واحدة في شيء من علوم بني آدم ؛ بل ما وزن به علم
 إلا أسنده ، وما برع فيه أحد إلا انسلخ من حقائق الإيمان كانه لاخ القميص
 عن الإنسان .

الحادى عشر : ان الله تعالى قد تمم الدين بنبيه ﷺ وكفه به ، ولم يحوجه
 هو ولا أمته بعده إلى عقل ولا نقل سواء . ولا رأى ولا منام . ولا كشف ؛
 قال الله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم
 الإسلام ديناً) وأنكر على من لم يكف بالوحي فقال (أو لم يكفهم أنا أنزلنا
 عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن فى ذلك لرحمة وذكري لقوم يؤمنون) ذكر هذا
 جواباً لطلبهم آية تدل على صدقه ، فأخبر أنه يكفهم من كل آية . فلو كان ما تضمنته
 من الأخبار عنه وعن صفاته وأفعاله واليوم الآخر يناقض العقل لم يكن دليلاً
 على صدقه ؛ فضلاً عن أن يكون كافياً . وسيأتى فى الوجه الذى بعد هذا بيان
 أن تقديم العقل على النقل يبطل كون القرآن آية وبرهاناً على صحة النبوة .

والمقصود أن الله سبحانه تمم الدين وأكمله بنبيه ﷺ وما يشته به ؛ فلم
 يحوج أمته إلى سواء . فلو عارضه العقل وكان أولى بالتقديم منه لم يكن كافياً

للأمة ولا تاماً في نفسه . وفي مراسيل أبي داود أن رسول الله ﷺ رأى بيد عمر ورقة فيها شيء من التوراة فقال : كفى بقوم ضلالة ان يعمروا كتاباً غير كتابهم ، أنزل على نبي غير نبيهم ، فأنزل الله تعالى (أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ؟ إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلووا تسلياً) .

فأقسم سبحانه أننا لا تؤمن حق بحكم رسوله في جميع ما شجر بيننا وتنسح صدورنا لحكمه ، فلا يبقى فيها حرج ، ونسلم لحكمه تسلياً ؛ فلا نعارضه بعقل ولا رأى ، فقد أقسم الله سبحانه بنفسه على في الإيمان عن هؤلاء الذين يقدمون العقل على ما جاء به الرسول ، وقد شهدوا هم على أنفسهم بأنهم غير مؤمنين بحجته وإن آمنوا بلفظه .

وقال تعالى (وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وهذا نص صريح في أن حكم جميع ما تنازعنا فيه مردود إلى الله وحده ، فهو الحاكم فيه على لسان رسوله . فلو قدم حكم العقل على حكمه لم يكن هو الحاكم بكلامه . وقال تعالى (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ، قليلاً ما تذكرون) فأمر بالتابع الوحى المنزل وحده ونهى عما خالفه ، وأخبر أن كتابه بيته وهدى وشفاء ورحمة ونور مفصلاً وبرهاناً ؛ وحجة وبياناً . فلو كان في العقل ما يعارضه ويجب تقديمه على القرآن لم يكن فيه شيء من ذلك ، بل كانت هذه الصفات للعقل دونه .

الثاني عشر : إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء لا يتصور أن يعارضه الشرع البته . ومن تأمل ذلك في تنازع العقلاء فيه من المسائل السكبار وجد ما خالف النصوص الصريحة الصحيحة شبهات فاسدة يعمم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها . فتأمل ذلك في مسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والتبوات والمعاد ، تجد ما يدل عليه صريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل التسمع الذي يخالفه إما أن يسكون حديثاً موضوعاً ، أو لا تكون

دلالتة مخالفة لما دل عليه العقل . ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمخالات العقول وإن أخبروا بمخالات العقول ؛ فلا يخبرون بما يحيطه العقل . الثالث عشر : إن الشبهات القادحة في نبوت الأنبياء ووجود الرب ومعاد الأبدان ؛ التي يسميها أربابها حججاً عقلية في كل معارضة للنقل ، وهي أقوى من الشبه التي يدعى النفاة للأسفات أنها معقولات خالفت النقل ومن جنسها أو قريب منها كما قيل :

دع الحز يشربها الفواة فإنني رأيت أعاه مفتيا عن مكانها
فإن لم يشربها أو تشربها فإنه أخوها غدته أمه بليلها

وقد أورد على القدح في النبوات ثمانين شبهة أو أكثر ، وهي كلها عقلية ؛ وأورد على إثبات وجود الصانع سبحانه نحو أربعين شبهة ، وأورد على المعاد مثل ذلك ، والله يعلم أن هذه الشبهة من جنس شبه نفاة الصفات وعلو الله على خلقه وتكليمه وتكلمه ؛ ورؤيته بالآبصار عياناً في الآخرة ، لكن نفقت هذه الشبهة بجهالة نسبة أربابها إلى الإسلام ؛ وأن القوم يذبون على دين الله وينزهون الرب عما لا يليق به ؛ ولا يعتمد التحقيق القاع عرفج^(١) ولا فرق بين الشبه المعارضة لأصل نبوة الرسول ﷺ وبين الشبه المعارضة لما أخبر به . ومن تأمل هذا وهذا تبين له حقيقة الحال ، وربما وجد الشبه القادحة في أصل النبوة أكثر من الشبه المعارضة لما أخبر به الرسل .

فنقول لمن قدم المعقول على ما أخبر به الرسول : هل تقدم المعقول للمعارض لأصل الرسالة والنبوة وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما تعلم أن صدرك لم ينتج له ، فإن تلك الأجوبة مبنية على قواعد قد اضطرب فيها قولك ، فمرة تثبتها ، ومرة تنفيها ، ومرة تقف فيها ؟ أم تطرح تلك المعقولات وتشهد بفسادها ؟ فهلا سلكت في المعقولات المعارضة لخبر الرسول ما سلكت في تلك ، فكانت السيل واحدة ؟ يوضحه .

(١) القاع الأرض الحرة الطين التي لا يحاها غيرها رمل فيضرب ماها وهي مستوية وليس فيها طعام ولا ارتفاع . والرفج نبات طيب الريح أشهر إلى الحضرة وله زهرة صفراء وليس له حب ولا شوك . اهـ اسان . وهو مثل يضرب التشابه .

الوجه الرابع عشر : وهو أن أرباب تلك الشبه إنما استطالوا على النفاذ
 الجهمية بما ساعدوا عليه من تلك الشبه ، وقالوا : كيف يكون رسولاً صادقا
 من يخبر بما يخالف صريح العقل ؛ وأنتم قد سلمتم لنا ذلك وساعدتمونا عليه ؟
 وهو أن صانع العالم لا يختص بمكان ، ولا يتكلم ؛ ولا يرى ؛ ولا يشار إليه ،
 ولا ينتقل من مكان إلى مكان ، ولا تحله الحوادث ، ولا له وجه ، ولا يسد
 ولا أصبع ، ولا سمع ولا بصر ؛ ولا علم ولا حياة ؛ ولا قدرة زائدة على مجرد
 ذاته . ومن أصولنا وأصولكم إنه لم يقم بذاته فعل ولا وصف ؛ ولا حركة ،
 ولا استواء ، ولا نزول ، ولا غضب ولا رضى ، فضلا عن الفرح والضحك .
 ونحن وأنتم متفقون في نفس الأمر أنه لم يتكلم بهذا القرآن ولا بالتوراة ولا
 بالإنجيل وإنما ذلك كلام شيء عنه يأذنه هندكم وبواسطة العقل الفعال عندنا .
 ونحن وأنتم متفقون على أنه لم يره أحد ، ولا رآه ، ولا يسمع كلامه أحد ، وأن
 هذا محال ، فهدر عندنا وعندكم بمنزلة كونه يأكل ويشرب ويتنام . فعند التحقيق
 نحن وأنتم متفقون على الأصول والقواعد التي نفت هذه الأمور ، وهي بعينها
 تنفي صحة نبوة من أخبر بها ، فكيف يمكن أن يصدق من جاء بها . وقد اعترفتم
 معنا بأن العقل يدفع خبره ويرده ؟ فما للحرب بيننا وبينكم وجه . فسكنا تساعدنا
 نحن وإياكم على إبطال هذه الأخبار التي عارضت صريح العقل . فساعدونا على
 إبطال الأصل بنفس ما اتفقنا جميعاً على إبطال الأدلة النقلية به .

فانظر هذا الأخاء . ما أصدق . والنسب ما أقرب . وإذا أردت أن تعرف
 حقيقة الحال فانظر حالهم مع هؤلاء الزنادقة في رد دم عظيم وبحوثهم معهم ،
 وخضوعهم لهم فيها .

الخامس عشر : إن الرجل إما أن يكون مقراً بالرسول أولاً . فإن كان
 متكرراً فالسلام معه في إثبات النبوة . فلا وجه للسلام معه في تعارض العقل
 والنقل . فإن تعارضهما فرح الأقارب بصحة كل واحد منهما لو تجرد عن
 المعارض . وأن كان مقراً بالرسالة فالسلام معه في مقامات : أحدها صدق
 الرسول ﷺ فيما أخبر به ، فإن أنكر ذلك أنكر الرسالة والنبوة . وإن

زعم أنه مقر بها ، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريراً لأنفاسهم ،
ومضمون هذا أنهم كذبوا للصحة . وهذه حقيقة قول هؤلاء . وهو عندهم
كذب حسن . وإن أقر بأنه صادق فيما أخبر به ، فالسلام معه في المقام الثاني ،
وهو أنه هل يقر بأنه أخبر به أو لا يقر به . فإن لم يقر به جهلاً عرف ذلك
بما يعرف به أنه دعا إلى الله وسادب أعداءه ، فإن أصر على إنكار ذلك فقد
أنكر الأمور الضرورية كوجود بغداد ومكة .

وإن أقر أنه أخبر بذلك فالسلام معه في المقام الثالث . وهو أنه هل أراد
مادل عليه كلامه ولفظه أو أراد خلافه ؟ فإن ادعى أنه أراد فالسلام معه
في المقام الرابع . وهو أن هذا المراد هل هو حقيقة في نفسه أم باطل ؟ فإن كان
حقاً لم يتصور أن يعارضه دليل عقلي ألينة ؛ وإن كان باطلاً اتفقنا معه إلى مقام
خامس ، وهو أنه هل يعلم الحق في نفس الأمر أو يعلمه ؟ فإن قال : لم يكن
طالماً به فقد نسب إلى الجهل ، وإن قال : كان طالماً به اتفقنا معه إلى مقام سادس .
وهو أنه هل يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق كما فعلتم أنتم بزعمكم ، أم لم يكن
ذلك ممكناً له ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً له كان معجزاً له عن أمر قدر عليه
أفراخ الفلاسفة وتلامذة اليهود ، وأوقاح المعتزل والجهمية . وإن كان ممكناً
له ولم يفعل ذلك غشاً لآمته ، وتوريطاً لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته :
واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه ؛ وأن الجهمية وأفراخ الصابئة واليونان زهوا
الله عما لا يليق به ، وتكلموا بالحق الذي كنمه الرسول . وهذا أمر لا يحيد
لحكم عنه . فاختاروا أي قسم شتم من هذه الأقسام . والظاهر أنكم متنازعون
في الاختيار ، وإن عقلاكم يختارون أن الرسول ﷺ كان يعرف الحق في
خلاف ما أخبر به . وأنه كان قادراً على التعبير عنه ولكن ترك ذلك خشية
التنفير . فخطب الناس خطاباً جمهورياً بما يناسب عقولهم ؛ الأمر بخلافه .
وهذا أحسن أقوالكم إذا آمنتم بالرسول وأقرتم بما جاء به .

السادس عشر : أن طرق العلم ثلاثة : الحس . والعقل . والمركب منهما .
فالمعلومات ثلاثة أقسام : أحدها ، ما يعلم بالعقل . والثاني ، ما يعلم بالسمع .

والثالث . ما يعلم بالعقل والسمع . وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري .
 وإلى معلوم ومفتون وموهم . فليس كل ما يحكم به العقل يكون علماً . بل
 قد يكون ظناً أو وهمًا كاذباً . كما أن ما يدركه السمع والشم كذلك . فلا بد
 من حاكم يميز بين هذه الأنواع . فإذا اتفق العقل والسمع أو العقل والشم
 على قضية كانت معلومة يقينية . وإذا انفرد بها العقل كانت وهمية ،
 كما ذكر من أغلاط الحس في رؤية المتحرك أشد الحركة وأسرعها ساكناً ،
 والساكن متحركاً ، والواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، والعظيم الجرم صغيراً ،
 والصغير كبيراً ، والنقطة دائرة ، وأمثال ذلك . وهذه الأمور يحزم بباطلها لتفرد
 الحس بها عن العقل .

وكذلك حكم السمع قد يكون كاذباً ، وقد يكون صادقاً ، ضرورة ونظراً .
 وقد يكون ظنياً ، فإذا قارنه العقل كان حكمه علماً ضرورياً ونظرياً ، كالعلم بخبر
 الأخبار المتواترة . فانه حصل بواسطة السمع والعقل فإن السمع أدى إلى العقل
 ما سمعه من ذلك ، والعقل حكم بأن الخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب
 فأفاده علماً ضرورياً أو نظرياً على الاختلاف في ذلك بوجود الخبر به ،
 والنزاع في كونه ضرورياً أو نظرياً لا قائدة فيه . وكذلك ألوم يدرك أموراً
 لا يبدى صحبة هي أم باطلة ، فيردّها إلى العقل الصريح ، فما صحه منها قبله ،
 وما حكم بطلانه رده . فهذا أصل يجب الاعتبار به ، وبه يعرف الصحيح
 من الفاسد .

إذا عرف هذا فاعلم أن السمع الذي دلّ العقل على صحته أصبح من السمع الذي لم
 يشهد له عقل . ولهذا كان الخبر المتواتر أعرف عند العقل من الأحاد ، وما ذاك إلا
 لأن دلالة العقل قد قامت على أن الخبرين لا يتواطئون على الكذب ، وإن كان الذي
 أخبروا به مخالف لما اعتاده الخبر وألفه وهرفه ، فلا نجد بعيداً عن تصديقهم ، والدلالة
 العقلية البرهانية على صدق الرسل أضماق الأدلة الدالة على صدق الخبرين خبر التواتر
 فإن أولئك لم يقيم على صدق كل واحد منهم دليل ، ولكن اجتماعهم على الخبر
 دليل على صدقهم ، والرسل عليهم الصلاة والسلام قد قاموا البرهان اليقينية

على صلق كل فرد منهم - فقد اتفقت كلمتهم وتواطأت أخبارهم على إثبات
العلم والفوقية لله تعالى ، وأنه تعالى فوق مرشده ، فوق سمواته بآئن من خلقه ،
وأنه ملكهم متكلم آمر ناه يرضى ويفضض ، ويثيب ويساقب ، ويحب ويقتض ،
فأفاد خبرهم العلم بالخبر عنه أعظم من الأخبار المتواترة لخبرها . فإن الأخبار
المتواترة مستندة إلى حس قد يذللط ، وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحى لا يفلط :
فالتدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية الفادحة في الحس والعقل .
ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي لم يبق لنا وثوق بشئ . فعلمه
بحس أو عقل بهما . يوضحه :

الوجه السابع عشر : أن المعلومات المعانيه التي لاتدرك إلا بالخبر أضعاف
أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل ، بل لا نسبة بينهما بوجه من
الوجوه ، ولهذا كان إدراك السمع أعم وأشمل من إدراك البصر ، فإنه يدرك
الأمور المعدومة والموجودة والحاضرة والغائبة ، والمعلومات التي لا تدرك
بالحس . وهذا حجة من فضل السمع على البصر ، وجميع آخرون البصر لقوة
إدراكه وجزمه بأنه يدرك ، وبعده من الغلط : وفصل النزاع بينهما أن ما يدرك
بالسمع أعم وأشمل ، وما يدرك بالبصر أتم وأكمل .

والمقصود أن الأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة من
بحر ، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بالخبر الصادق ، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء
أنبياء من أنباء الغيب بما يشاء ، وأطلعهم منها على ما لم يطلع عليه غيرهم كما قال
تعالى (ما كان الله ليند المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب
وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء) وقال
تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه
يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً) وقال تعالى (الله يصطفى من الملائكة
رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير) فهو سبحانه يصطفى من يطلعهم من أنباء
الغيب على ما لم يطلع عليه غيره . وكذلك سمى (نبياً) من الأنبياء ، وهو
الإخبار ، لأنه يخبر من جهة الله ويخبر عنه فهو منبأ ، ورسول . وليس

كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون خبرهم بل ولا أكثره . ولهذا كان
أكل الأمم علماً أتباع الرسل وإن كان غيرهم أحق منهم في علم السموم
والهندسة ، وعلم الحكم المتصل والمنفصل ، وعلم النبض والقادورة والأبوال
ومعرفة قوامها ، ونحوها من العلوم التي لما جاءتهم وسلمهم بالبينات فرحوا بما
عندهم من العلم بها وآثروها على علوم الرسل . وهي كما قال الواقف على نهائياتها
« ظنون كاذبة ، وإن بعض الظن إثم » ، وهي علوم غير نافعة . فنعود بالله من
علم لا ينفع ؛ وإن نفعنا فننفعها بالنسبة إلى علوم الأنبياء كنفع العيش الماجل
بالنسبة إلى الآخرة ودوامها .

فليس العلم في الحقيقة إلا ما أخبرت به الرسل عن الله عز وجل طلباً
وخبراً ، فهو العلم المزكى للنفوس المسكّن للقلوب ، المصحح للعقول الذي خصه
الله باسم العلم ، وسمى ما طارضه ظناً لا يقين من الحق شيئاً وخبراً وكذباً فقال
تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) وشهد لأهله أنهم أولوا العلم
فقال سبحانه وتعالى (وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله
إلى يوم البعث) وقال تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم
قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) والمراد بهم أولوا العلم بما أنزله
على رسله ليس المراد بهم أولى العلم بالمنطق والفلسفة وفروعهما ، وقال تعالى
(ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً) فالعلم
الذي أمره باستزادته هو علم الوحي لا علم الكلام والفلسفة ، وقال تعالى
(لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنه أنزله بعلمه) أي أنزله وفيه عليه الذي لا يعلمه
البشر ، قاله المصاحبة مثل قوله (فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم
الله أي أنزل وفيه علم الله ، وذلك من أعظم البراهين على صدق نبوة من جاء به .
ولم يصنع شيئاً من قال : أن المعنى أنزله وهو يعلمه . وهذا وإن كان حقاً
فإن الله يعلم كل شيء فليس في ذلك دليل وبرهان على صحة الدعوى ، فإن الله يعلم
الحق والباطل بخلاف ما إذا كان المعنى أنزله متضمناً لعلمه الذي لا يعلمه غيره إلا من
أطلعه الله وأعلمه به ؛ فإن هذا من أعظم أعلام النبوة والرسالة . وقال فيما رخصه

من الشبه الفاسدة التي يسميها أربابها قواطع عقلية (إن يتبعون إلا الظن وإن
الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقال تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا
مخبرون) وقال لمن أنكر المعاد بعقله (وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت
ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يبلثون) والظن
الذي أثبتته سبحانه للعارضين نصوص الوحي بعقولهم ليس هو الإعتقاد
الراجح بل هو أكذب الحديث وقال (قتل الخراصون الذين هم في غمر وصادون)
وأنت إذا تأملت ما عند هؤلاء المعارضين لنصوص الأنبياء بعقولهم رأيت
كله خرساً ، وعلت أنهم هم الخراصون ، وأن العلم في الحقيقة مازل به الوحي
على الأنبياء والمرسلين ؛ وهو الذي أقام الله به حجته ، وهدى به أنبياءه ورسله
وأتباعهم وأثنى عليهم فقال (كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم
ويعلمكم الكتاب والحسكة ويعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون) وقال تعالى (وأنزل
الله عليك الكتاب والحسكة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً)
وقال تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحسكة - الآية) فهذه النعمة والعزّة إنما
هي لمن عرف أن ما جاء به الرسول وأخبر به عز وجل عن صفاته وأفعاله هو
الحق كما أخبر به . لا كمن زعم أن ذلك مخالف لمهرج العقل ، وإن العقول
مقدّمة عليه ، والله المستعان .

الثامن عشر : إن العقل تحت حجر الشرع فيما يطلبه ويأمر به وفما يحكم به
ويحظر عنه . فهو محجور عليه في الطلب والحظر ، وكما أن من عارض أمر الرسل
بعقله لم يؤمن بهم وبما جاءوا به ؛ فكذلك من عارض خبرهم بعقله ، ولا فرق
بين الأمرين أصلاً . يوضحه :

إن الله سبحانه حكى عن الكفار معارضة أمره بعقولهم كما حكى عنهم
معارضة خبره بعقولهم . أما الأول ففي قوله (الذين يأكلون الربا لا يقومون
إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل

لربا وأحل الله البيع وحرم الربا) فعارضوا تحريمه للربا بعقولهم التي سوت بين الربا والبيع . فهذا معارضة النص بأرأى . ونظير ذلك ما عارضوا به تحريم الميتة من قياسها على المذكاة وقالوا : تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله ، وفي ذلك أنزل الله (وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك وإن ألوتموهم إنكم لمشركون) وعارضوا أمره بتحويل القبلة وقالوا : إن كانت القبلة الأولى حقاً فقد تركت الحق ، وإن كانت باطلاً فقد كنت على باطل ، وإمام هؤلاء شيخ الطريقة إبليس عدو الله ، فإنه أول من عارض أمر الله بعقله ، وزعم أن العقل يقتضي خلافه .

وأما الثاني وهو معارضة خبره بالعقل فكما حكى الله سبحانه عن منكبرى المهاد (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، وقال من يحمي العظام وهي رميم) وأخبر سبحانه أنهم عارضوا ما أخبر به من التوحيد بعقولهم ، وعارضوا إخباره عن النبوات بعقولهم ؛ وعارضوا بعض الأمثال التي ضربها بعقولهم ، وعارضوا أدلة نبوة رسول الله ﷺ بعقولهم فقالوا : (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟) وأنت إذا صفت هذه المعارضة صوغاً من خراف وجدتها من مجلس معارضة المعقول للعقول .

وكذلك قولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ؛ لولا أنزل إليه ملك فيسكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها ؟) أي لو كان رسولا لخالف السמות والأرض لما أوجه أن يمشي . بيننا في الأسواق في العيشة ؛ ولا غناه عن أكل الطعام ؛ ولا رسل منه ملكاً من الملائكة أو ألقى إليه كنزاً يغنيه عن طلب الكسب .

وعارضوا شرعه ودينه الذي شرع لهم على لسان رسوله وتوحيده بمعارضة عقلية ، واستندوا فيها إلى القدر . فقال تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا ألقائنا ولا حرمنا من شيء ؛ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا . قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ إن تقبلون إلا الظن وإن أنتم إلا تحرمون . قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وحكي مثل هذه

المعارضة في سورة النحل، وفي سورة الزخرف، وإذا تأملتها حق تأمل رأيتها أقوى بكثير من معارضة آيات الصفات بمقولهم؛ فإن إخوانهم عارضوا بمشبهة الله للكانات والمشيئة ثابتة في نفس الأمر، والنفاة عارضوا بأصول فاسدة هم وضعوها من تلقاء أنفسهم، أو تلقوها عن أعداء الرسل من الصابئة والمجوس والفلاسفة، وهي خيالات فاسدة.

وبالجملة فمعارضة أمر الرسل أو خبرهم بالمعقولات إنما هي طريقة الكفار. فهم سنق الخلق بعدم، فبئس السنف والخلف، ومن تأمل معارضة المشركين للرسل بالمعقول وجدها أقوى من معارضة الجهمية والنفاة لحجهم عن الله وصفاته وعالوه على خلقه، وتكليمه للأمكنة ورسله بمقولهم. فإن تأنت تلك المعارضة باطلة فهذا أبطل وأبطل، وإن صححت هذه المعارضة فتلك أولى بالصحة منها، وهذا لا محيد لهم عنه. يوضحه:

التاسع عشر: أن القرآن ملؤه من ذكر الصفات والعلو على الخلق والاستواء على العرش، وتكلم الله وتكليمه للرسل؛ وإثبات الوجه واليدين والسمع والبصر، والحياة والمحبة والغضب والرضا للرب سبحانه، وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكل والشرب والجوع والمطش والنوم، كل ذلك مستحيل عليه، ومعلوم أن أخبار الرسول بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفرات عنه، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه؛ ولم يعارضه أعداؤه في حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه. فهؤلاء عارضوه بما عارضته به الجهمية والنفاة، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح، فكيف يمكننا تصديقك؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أهرق بآته وبصفاته من النفاة والجهمية، وأقرب إلى إثبات الأسماء والصفات والقدر والمشيئة والفعل من شيوخ هؤلاء الفلاسفة وأتباعهم من السبناوية والفارابية والطوسية^(١).

(١) نسبة إلى ابن سينا وأبي نصر الفارابي، وتصنيدهم المدين الطوسي، وكلام من رؤساء المتألفة.

العشرون : إن دلالة السمع على مدلوله متفق عليها بين العقلاء وإن اختلفوا في جهتها هل هي ظنية أو طعية ؟ وأرادت الرسل إفهام مدلولها واعتقاد ثبوتها ؛ أم أرادت الرسل إفهام غيره وتأويل تلك الأدلة وصرفها عن ظاهرها ؛ فلانزع بين العقلاء في دلالتها على مدلولها . ثم قال أتباع الرسل : مدلولها ثابت في الأمر وفي الإرادة ، وقالت النفاة أصحاب التأويل : مدلولها منتف في الأمر وفي بعض الإرادة . وقال أصحاب التخيل : مدلولها ثابت في الإرادة منتف في الأمر . وأما دلالة ما عارضها من العقليات على مدلوله فلم يتفق أربابها على دليل واحد منها ، بل كل طائفة منهم تقول في أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادهما لا على صحتهما وأهل السمع مع كل طائفة في دلالة العقل على فسادهما تلك الطائفة الأخرى المخالفة للسمع . فكل طائفة تدعى فساد قول خصومها بالعقل ، يصدقهم أهل السمع على ذلك ، ولكن يكذبونهم في دعواهم صحة قولهم بالعقل . فقد تضمنت دعوى الطوائف فساد ما يقم العقل بهداهة بعضهم على بعض ، وشبهة أهل الوحى والسمع معهم . ولا يقال : هذا يتقلب عليكم بانفاق شهادة الفرق كلها على بطلان ما دل عليه السمع وإن اختلفوا في أنفسهم . لأن المطلوب أنهم كلهم متفقون على أن السمع دل على الإثبات ، ولم يتفقوا على أن العقل دل على نقيضه ، فيمتنع تقديم الدلالة التي لم يتفق عليها على الدلالة المتفق عليها . وهو المطلوب .

الحادى والعشرون : أن الأمور السمعية التي يقال إن العقل عارضها كإثبات علو الله على خلقه ، واستوائه على عرشه ، وتكلمه ، ورؤية العباد له في الآخرة ؛ وإثبات الصفات له ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول جاء بها ، وعلم بالاضطرار صحة نبوته وزمانيته ، وما دلم بالاضطرار امتنع أن يقوم على بطلانه دليل وامتنع أن يكون له معارض صحيح . لأنه لو قام على بطلانه دليل لم يبق لنا وثوق بمعلوم أصلاً لا حسي ولا عقلي . وهذا يعال حقيقة الإنسانية ؛ بل حقيقة الحيوانية المشتركة بين الحيوانات . فإن لها تميزاً

وإدراكا للحقائق بحسبها : وهذا الوجه في غاية الظهور ، غنى بنفسه عن التأمل .
وهو مبني على مقدمتين قطعتين : إحداهما أن الرسول أخبر عن الله بذلك .
والثانية أنه صادق في أي المقدمتين يقدر المعارض بين العقل والنقل ؟

الثاني والعشرون : أن دليل العقل هو إخباره عن الذي خلقه وفطره أنه
وضع فيه ذلك وعلمه إياه وأرشده إليه ، وذلك السمع هو الخبر عن الله أنه قال
ذلك وتكلم به وأوحاه وعرف به الرسول ، فأمره أن يعرف الأمر ويخبرهم
به ، ولا يكون أحدهما صحيحاً حتى يكون الآخر مطلقاً لخبره ، وأن الأمر
ما أخبر به ، وحينئذ فقد شهد العقل لخبر الرسول بأنه صدق وحق ، فعلينا
مطابقته لخبره بمجموع الأمرين ، بخبر الرسول به وشهادة العقل الصريح بأنه
لا يكذب في خبره ؛ وأما خبر العقل عن الله بما يضاد ذلك بأن الله وضع فيه
ذلك وعلمه إياه فلم يشهد له الرسول بصحة هذا الخبر ، بل شهد بطلانه فليس
معه إلا شهادته لنفسه بأنه صادق فيما أخبر به ، فكيف تقبل شهادته لنفسه مع
عدم شهادة الرسول ، فكيف مع تكذيبه إياه ؟ فكيف مع تكذيب العقل
الصريح المؤيد بنور الوحي ، فكيف مع اختلاف سائر أصحابه وتكذيبهم وتنقضهم ؟
يزيده إيضاحاً :

الثالث والعشرون : وهو أن الأدلة السمعية نوعان : نوع دل بطريق التنبيه
والإرشاد على الدليل العقلي ، فهو عقلي سمعي . فن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد
والصفاة والتوحيد وما لا يقوم التنبيه على الدليل العقلي منه فهو يسير جداً .
وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه ؛ وهذا النوع يتمتع أن يقوم
دليل صحيح على معارضته لاستزامه مدلوله ، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى
المدلول ضرورة . وهو أصل النوع الثاني الدال بمجرد الخبر . والقدر في النوعين
بالعقل يتمتع بالضرورة : أما الأول فلما تقدم . وأما الثاني فلا استزام القدر فيه :
القدر في العقل الذي أثبت ؛ وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع بطل ما عارضه
حين العقليات كما تقدم تقريره . يوضحه :

الوجه الرابع والعشرون : أنه ليس في القرآن صفة إلا وقد دل العقل

الصريح على اثباتها لله تعالى ؛ فقد تواخأ عليها دليل العقل والجمع . فلا يمكن أن يعارض ثبوتها دليل صحيح آئنة ، لا عقل ولا سمى . بل إن كان المعارض سمياً كان كذباً مفترى أو بما أخطأ للمعارض به في فهمه . وإن كان عقلياً فهو شبهة خيالية .

واعلم أن هذه دعوى عظيمة يذكرها كل جهمي وناف وفيلسوف ، ويعرفها من تورأته قلبه بالإيمان وبأثر قلبه معرفة الذى دعت إليه الرسل ؛ وأقرت به الفطرية ، وشهدت به العقول الصحيحة المستقيمة لا للسكرسة المركوسة . وقد نبه سبحانه فى كتابه على ذلك فى غير موضع ، وبين أن ما وصف به نفسه هو الكمال الذى لا يستحقه سواه ، فخاضه جاحد لكمال الرب تعالى . فإنه تمدح بكل صفة وصف بها نفسه وأثنى بها على نفسه ، ومجدها بنفسه ، ومجدها بنفسه ، فذكرها سبحانه على وجه المدح له والتعظيم والتعجب ، وتعرف بها إلى عباده ليعرفوا كآله ومجده وعظمته وجماله . وكثيراً ما يذكرها عند ذكر آلهم التى عبدوها من دونه .

فذكر سبحانه من صفات كآله وعلمه على عرشه وتكلمه وتكليمه وإحاطة علمه ونفوذ مشيئته بما هو متف عن آلهم . فيكون ذلك من أدل دليل على بطلان إلهيتها وفساد عبادتها . ويذكر ذلك عند دعوته عباده إلى ذكره وشكره وعبادته ، فيذكر لهم من أوصاف كآله ونعوت جلاله ما يجدون قلوبهم إلى المبادأة إلى دعوته والمشاركة إلى طاعته ، ويذكر صفاته لهم عند ترغيبهم وترهيبهم لتعرف القلوب من تخافه وترجوه . ويذكر صفاته أيضاً عند أحكامه وأوامره ونواهيه . فقل أن تجد آية حكم من أحكام المكلفين إلا وهى محتمة بصفة من صفاته أو صفتين . وقد يذكر الصفة فى أول الآية ووسطها وآخرها كقوله (قد سمع الله قول التى تجادلن فى أزواجهن مما يفتنهن إلى الله والله يسمع تحاوركن إن الله سميع بصير) ويذكر صفاته عند سؤال عباده لرسوله ﷺ . ويذكرها عند سؤالهم له عن أحكامه ، حتى إن الصلاة لا تتعقد إلا بذكر

أسمائه وصفاته ، فذكر أسمائه وصفاته روحها وسرها ، يصحبها من أولها إلى آخرها وإنما أمر بأقامتها ليدكر بأسمائه وصفاته ، وأمر عباده أن يستلوه بأسمائه وصفاته ، ففتح لهم باب الدعاء رغياً ورهياً ليدكره الداعي بأسمائه وصفاته فيتوسل إليه بها . ولهذا كان أفضل الدعاء ما توسل فيه الداعي إليه بأسمائه وصفاته .

قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وكان اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : آية الكرسي ، وفاتحة آل عمران . لاشتمالها على صفة الحياة المصححة لجميع الصفات ، وصفة القبولية المتضمنة لجميع الأعمال . ولهذا كانت سيدة آي القرآن وأفضلها . ولهذا كانت سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن لأنها أخلصت الأخبار عن الرب تعالى وصفاته دون خلقه وأحكامه وثوراته وعقابه . وسمع النبي ﷺ رجلاً يدعو : اللهم إني أسألك بأنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت المذنب بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام ، يا حي يا قيوم ، وسمع آخر يقول : اللهم إني أسألك بأنني أشهد أنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت الأحد لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، فقال لأحدهما : لقد سألت الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب ؛ وإذا سئل به أعطى ، وقال للآخر : سل تعطه ، وذلك لما تضمنه هذا الدعاء من أسماء الرب وصفاته .

وفي الحديث الصحيح عنه ﷺ أنه قال : ما أصاب عبد قط هم ولا حزن ؛ فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك . ناصيتي بيدك ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك خفيت به نفسك ، وأنزلته في كتابك ، أو علمته أحد من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني وذهاب همي وغمي ؛ إلا أذهب الله همه وأبدله مكانه فرحاً ، قالوا أفلا نتعلمن يا رسول الله ؟ قال : « بلى ، ينبغى لمن سمع من أن يتعلمن » .

وقد نبه سبحانه على اثبات صفاته وأفعاله بطريق المعقول . فاستيقظت
 انتباهه العقول الحية ، واستمرت على رقادها العقول الميتة ؛ فقال في صفة العلم
 « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » فتأمل صحة هذا الدليل مع غاية إيجاز
 لنظفه واختصاره ، وقال (أفن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ؟) فإصحح هذا
 الدليل وما أوجزه . وقال تعالى في صفة الكلام (واتخذ قوم موسى من بعده
 من حليهم عجلًا جسداً له خوار لم يرو أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً ؟)
 به هذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدي لا يصلح أن يكون إلهاً . وكذلك
 قوله في الآية الأخرى عن العجل « أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك
 لهم ضرراً ولا نفعا ؟ » لجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر
 والنفع دليلاً على عدم الإلهية . وهذا دليل عقلي سمعي . على أن الإله لا بد أن
 يكلم ويتكلم ويملك لعباده الضر والنفع وإلا لم يكن إلهاً .

وقال تعالى (ألم نجعل له عينين ، ولساناً وشفهتين ، وهديناه التبيين ؟)
 به هذا الدليل العقلي القاطع أن الذي جعلك تتصرف وتكلم وتعلم أولى أن
 يكون بصيراً متكاملاً عالماً . وأي دليل عقلي قطعي أقوى من هذا وأبين وأقرب
 إلى العقول ؟

وقال تعالى في آلهة المشركين المعطلين « ألم لهم أرجل يمشون بها ، أم لهم أيدي
 يعطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها ، أم لهم أذان يسمعون بها ؟ » فجعل
 سبحانه عدم البطش والسمع والمشي والبصر لهم ، دليلاً على عدم الإلهية من عدمت
 منه هذه الصفات . وقد وصف الله سبحانه نفسه بضد صفة أوثانهم وبضد
 ما وصفه به المعطلة والجهمية . فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين
 والرجل . والآيتان . وذكر ضد صفات الأصنام التي جعل امتناع هذه الصفات
 فيها دليلاً على عدم إلهيتها .

فتأمل آيات التوحيد والصفات في القرآن على كثرتها وتفننها واتساعها
 وتنوعها ، تجدها كلها قد أثبتت الكمال للوصوف بها وأنه المنفرد بذلك الكمال ،

تليس له فيه شبه ولا مثل ، وأى دليل فى العقل أوضح من إثبات السكالك
المطلق لحائق هذا العالم ومدبره ومملك السموات والأرض وقويمهما ؟ فإذا لم
يمكن فى العقل إثبات جمع السكالك له فأى قضية تصح فى العقل بعد هذا ؟ ومن
شك فى أن صفة السمع والبصر والسكالك والحياة والإرادة والقدرة والغضب
والرضى والفرح والرحمة كالك فهو من سلب خاصة الإنسانية وانسلخ من العقل .
بل من شك أن إثبات الوجه واليدى وما أثبتته لنفسه معهما كالك فهو مصاب
فى عقابه .

ومن شك أن كوله يفعل باختياره ما شاء ويتكلم إذا شاء ، وينزل إلى
حيث يشاء ، ويحيى إلى حيث شاء غير كالك فهو جاهل بالسكالك ، والجماد عنده
أكل من الحى الذى تقوم به الأفعال الاختيارية ؛ كما أن عند الجمهى أن الفاقد
لصفات السكالك أكل من الموصوف بهما ، كما أثبت عند أستاذهما وشيخهما
الفيلسوف أن من لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا له حياة ولا قدرة ولا أداة ؛
ولا فعل ولا كلام ، ولا يرسل رسولا ، ولا ينزل كتابا ، ولا يتصرف فى هذا
العالم بتحويل وتغيير وإزالة ونقل وإماتة وإحياء ، أكل من يتصف بذلك .
فهؤلاء كلهم قد خالفوا صريح المقول ، وسلبوا السكالك عن هوأحق بالسكالك من
كل ما سواه ، ولم يكفهم ذلك حتى جعلوا السكالك نقصا .

فتأمل فسبهم الباطلة التى عارضوا بها الوحى هل تصادم هذا الدليل الدال
على إثبات الصفات والأفعال للرب سبحانه ثم اختر لنفسك بعد ما شئت .
وهذا قطرة من بحر نهنا عليه تليها يعلم به اللبيب ما وراءه ، وإلا فلو أعطينا
هذا الموضع حقه ، وهيات أن نصل إلى ذلك ، لكذبنا عدة أسفار ، وكذا
كل وجه من هذه الوجوه فإنه لو بسط وفصل لاحتمل سफرا وأكثرا . والله
المستعان وبه التوفيق .

الخامس والعشرون : أن غاية ما ينتمى إليه من ادعى معارضة العقل الوحى
أحد أمور أربعة لا يد له منها : إما تكذيبها وجحدما ، وإما اعتقاد أن الرسل

خاطبوا الخلق خطاباً جمهورياً لاحقة له ، وإنما أرادوا منهم التخيل وضرب الأمثال ، وإما اعتقاد أن المبدأ تأويلها وصرفها عن حقائقها بالمجازات والاستعارات ، وإما الإعراض عنها وعن فهمها وتدبرها ، وإعتقاد أنه لا يعلم ما أريد بها إلا الله . فهذه أربع مقامات ، وقد ذهب إلى كل مقام منها طوائف من بني آدم .

للقام الأول : مقام التكذيب ، وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص والوقوع في التشبيه والتجسيم ؛ وعلّموا طريقة الإسلام من أعينهم .
المقام الثاني : مقام أهل التخيل . قالوا : إن الرسل لم يمكنهم مخاطبة الخلق بالحق في نفس الأمر ، فغالبهم بما يخيل إليهم ، وضربوا لهم الأمثال ، وعبروا عن المعاني المعقولة بالأمور القريبة من الحس ، وسلكوا ذلك في باب الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته واليوم الآخر ، وأقروا باب الطلب على حقيقته . ومهم من سلك هذا المسلك في الطلب أيضاً وجعل الأمر والنهي إشارات وأمثالاً . فهم ثلاث فرق وهذه إحدىها ، والثانية سلكت ذلك في الخبر دون الأمر ، والثالثة سلكت ذلك في الخبر عن الله وعن صفاته دون المعاد والخبرة . وذلك كله لإحدى في أسماء الرب وصفاته ودينه واليوم الآخر . والمحدد لا يتمكن من الرد على للمحد وقد وافقه في الأصل وإن خالفه في فروعه . ولهذا استطال على هؤلاء الملاحدة ابن سينا وأتباعه غاية الاستطالة ، وقالوا : القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص الصفات ، قالوا : بل الأمر فيها أسهل من نصوص الصفات ، فكثرتها وتنوعها وتعدد طرقها ، وإثباتها على وجه يتعذر معه التأويل . فإذا كان الخطاب بها خطاباً جمهورياً فنصوص المعاد أولى .

قال : فإن قلتم : نصوص الصفات قد طرحتها ما يدل على انتفاؤها من العقل . قلنا : ونصوص المعاد قد عارضها من العقل ما يدل على انتفاؤها . ثم ذكر العقليات المعارضة للمعاد ما يعلم به العاقل أن العقليات المعارضة للصفات من جنسها أو أضعف منها .

المقام الثالث مقام أهل التأويل ، قالوا : لم يرد منا اعتقاد حقائقها ، وإنما

أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقايقها، فتسكفوا لها وجوه التأويلات المستكرمة، والمجازات المستكرمة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير.

والطائفتان اتفقتا على أن الرسول ﷺ لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم ولا أوجهه، بل عاظمهم بما ظاهره باطل ومحال، ثم اختلفوا، فقال أصحاب التخييل: أراد منهم اعتقاد خلاف الحق والصواب، وإن كان في ذلك مفسدة فالمصلحة المترتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه. فقال أصحاب التأويل: بل أراد منا أن نعتقد خلاف ظاهره وحقيقته، ولم يبين لنا المراد تعويضاً إلى حصول الثواب بالإجتهاد والبحث والنظر وإعمال الفكرة في معرفة الحق بعقولنا، وصرف تلك الألفاظ عن حقايقها وظواهرها لتنال ثواب الاجتهاد والسعي في ذلك. فالطائفتان متفقتان أن ظاهر خطاب الرسول ﷺ ضلال وباطل، وأنه لم يبين الحق، ولا هدى إليه الخلق.

المقام الرابع: مقام اللا أدرية الذين يقولون: لا ندرى معاني هذه الألفاظ، وينسبون طريقهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم، ويحتجون بقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويقولون: هذا هو الوقت التام بتدجيهور السلف، وهو قول أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس ومائشة وعروة بن الزبير وغيرهم من السلف والخلف. وعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا أصحابهم ولا التابعون لهم بإحسان، بل يقرءون كلاماً لا يعقلون معناه.

ثم هم متناقضون الخش تناقض فإنهم يقولون: تجري على ظاهرها، وتأويلها باطل ثم يقولون: لها تأويل لا يعلمه إلا الله. وقول هؤلاء باطل، فإن الله سبحانه أمر بتدبر كتابه وتفهمه وتدققه، وأخبر أنه يبين الهدى وشفاء لما في الصدور، وحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ومن أعظم الاختلاف اختلافهم في باب الصفات والقدر والأفعال، واللفظ الذي لا يعلم ما أراد به التشكك لا يحصل به حكم ولا هدى ولا شفاء ولا بيان.

وهؤلاء طرخوا لأهل الإلحاد والزندقة. والدع أن يستنبطوا الحق من عقولهم فإن النفوس طالبة لمعرفة هذا الأمر أعظم طالب ، والمقتضى التام لذلك فيها موجه ، فإذا قيل لها : إن ألفاظ القرآن والسنة في ذلك لها تأويل لا يعلمه إلا الله ، ولا يعلم أحد معناها فرت إليه عقولهم وفطرم وآراؤهم ، فسد هؤلاء باب الهدى والرشاد ، وفتح أولئك باب الزندقة والبدعة والإلحاد وقالوا : قد أفرتم بأن ما جاءت به الرسل في هذا الباب لا يحصل منه علم بالحق ولا يهدي إليه ، فهو في طريقتنا لا في طريقة الأنبياء ، فإننا نحن نعلم ما نقول ونثبتها بالأدلة العقلية ، والأنبياء لم يعلموا تأويل ما قالوه ولا يبينوا مراد المتكلم به . وأصاب هؤلاء من اللفظ على السمع ما أصاب أولئك من الخطأ في العقل .

وهؤلاء لم يفهموا مراد السلف بقولهم : لا يعلم تأويل المنشأ به إلا الله ، فالتأويل في مثل قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق) وقوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلاً) وقول يوسف (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربي حقاً) وقول يعقوب (ويعليك من تأويل الأحاديث) وقال تعالى (وقال الذى نجا منهما وذاكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فارسلون) وقال يوسف (لا يأتىكما طعام ترزقانه إلا نبأ لكم بتأويله قبل أن يأتىكما) فتأويل الكلام العليل هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه كما قال ابن عيينة : السنة تأويل الأمر والمنهى وقالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبمحمدك اللهم اغفر لى ، يتأول القرآن .

وأما تأويل ما أخبر به الله تعالى عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التى أخبر الله عنها . وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره ولهذا قال مالك وربيعة : الاستواء معلوم ، وكيف مجهول ، وكذلك قال ابن الماجشون والإمام أحمد وغيرهم من السلف : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن كنا نعلم تفسيره ومعناه .

وقد فسر الإمام أحمد الآيات التى احتج بها الجهمية من المنشأ به وقال : إنهم

تأولوها على غير تأويلها ، وبين معناها . وكذلك الصحابة والتابعون فسروا القرآن وعلّوا المراد بآيات الصفات كما علّوا المراد من آيات الأمر والنهي ، وإن لم يعملوا السكيفية ، كما علّوا معاني ما أخبر الله به في الجنة والنار وإن لم يعملوا حقيقة كنهه وكيفيته .

فمن قال من السلف : إن تأويل المنشأ لا يعمل إلا الله بهذا المعنى فهو حق وأما من قال : إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد منه لا يعمل إلا الله فهو غلط ، والصحابة والتابعون وجهور الأمة على خلافه . قال مجاهد عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أفقه عند كل آية وأسأله عنها ، وقال عبد الله بن مسعود : ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت ، وقال الحسن البصري : ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها ، وقال مسروق : ما نال أصحاب محمد ﷺ عن شيء إلا وعلمه في القرآن ، ولكن علّنا قصر عنه ، وقال الشعبي : ما ابتدع قوم بدعة إلا وفي كتاب الله نبيها .

والمقصود أن معارضة العقل للسمع لا بد لأصحابها أن يسلك أحد هذه المسالك الأربعة الباطلة ، وأسلمها هذا المسلك الرابع : وقد علت بطلانه ، وإنما كان أفتها بطلاناً لأنه لا يتضمن الخبر الكاذب على الله ورسوله ، فإن صاحبه يقول : لا أفهم من هذه النصوص شيئاً ولا أعرف المراد بها . وأصحاب تلك المسالك تضمن أقوالهم تكذيب الله ورسوله والإخبار عن النصوص بالكذب .

السادس والعشرون : إن هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقلياتهم التي هي في الحقيقة جهليات إنما يبدون أسرم في ذلك على أقوال مشتبهة بمجملات تحمل معاني متعددة ، ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى والإجمال في اللفظ يوجب تأويلها بحق وباطل فيما فيها من الحق يقبل من لم يخطئها علماً بما فيها من الباطل لأجل الاتباس والاشتباه ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأبياء وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع كلها ، فإن البدع لو كانت باطلاً محضاً لما قبلت ، وليأدب كل أحد إلى زدها وإنكارها . ولو كانت حقاً محضاً لم تكن بدعة وكانت موافقة للسنة ، ولكنها تشتمل على الحق

والباطل ويلبس فيها الحق والباطل كما قال الله تعالى (لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) فنبى عن لبس الحق بالباطل ، ولبسه به هو خطئه به حتى يلبس أحدهما بالآخر . ومنه التلبس ، وهو التدليس والغش الذى باطنه خلاف ظاهره ، فكذلك الحق إذا لبس بالباطل يكون قاعله قد أظهر الباطل فى صورة الحق وتكلم بلفظ له معنيان ، معنى صحيح ومعنى باطل فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ، ومراده الباطل . فهذا من الإجمال فى اللفظ .

وأما الاشتباه فى المعنى فيكون له وجهان ، هو حق من أحدهما ، وباطل من الآخر . فيوم إرادة الوجه الصحيح ، ويكون غرضه الباطل ، فأصل ضلال بنى آدم من الالتفات المحملة والمعانى المشتبهة . ولا سيما إذا صادفت أذهانا سقيمة ، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى وتعصب ؟ فنسأل الله مثبت القلوب أن يثبت قلوبنا على دينه .

قال الإمام أحمد فى خطبة كتابه فى الرد على الجهمية : الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون مذبذبين على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويصرون بكتاب الله أهل العمى . فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه . فما أحسن أثرهم على الناس ، وما أقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا أعنان الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مختلفون فى الكتاب متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم . فتعوذ بالله من فتن المضلين .

وهذه الخطبة تلقاها الإمام أحمد عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ذكرها محمد بن وضاح فى أول كتابه فى الخواص والبدع . فقال : حدثنا أسد حدثنا رجل يقال له يوسف ثقة ، عن أبى عبد الله الواسطى رفعه إلى رحمه

ابن الخطاب أنه قال : الحمد لله الذى امتنع على العباد بأن جعل فى كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحبون بكتاب الله الموتى ويصبرون بكتاب الله أهل العصى . كم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وتأنه : مال قد هدوه بذلوا دماءهم وأموالهم دون هلكة العباد . فما أحسن أثرهم على الناس عليهم ، وما نسيم ربك ، ولا كان ربك نسياً ، جعل قمصهم هدى ، وأخبر عن حسن مقالاتهم . فلا تقصر عنهم ، فإنهم فى منزلة رفيعة وإن أصابتهم الوضعية .

فالتشابه ما كان له وجهان يخدعون به جهال الناس ، فبأنه كم ضل بذلك طوائف من بنى آدم . واعتبر ذلك بأظهر الألفاظ والمعاني فى القرآن والسنة . وهو التوحيد الذى حقيقته إثبات صفات الكمال لله وتنزيهه عن أضعافها . فاصطلىح أهل الباطل على وضعه ، ثم دعوا الناس إلى التوحيد بخدعهم به من لم يعرف معناه فى اصطلاحهم ؛ وظن أن ذلك التوحيد هو الذى دعت إليه الرسل .

والتوحيد اسم لستة معان : توحيد الفلافة . وتوحيد الجهمية . وتوحيد القندية الجبرية ، وتوحيد الاتحادية ، فهذه الأربعة أنواع من التوحيد جاءت الرسل بإبطالها ودل على بطلانها العقل والنقل . فأما توحيد الفلاسفة فهو إنكار ماهية الرب الزائدة على وجوده ، وإنكار صفات كماله وأنه لا يسمع له ولا يصر ، ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا كلام ولا وجه ولا يدين . وليس فيه معينان يتميز أحدهما عن الآخر ألبتة . قالوا : لأنه لو كان كذلك لكان مركباً وكان جسيماً مؤلفاً ، ولم يكن واحداً من كل وجه ، لجعلوه من جنس الجوهر الفرد الذى لا يحس ولا يرى ولا يتميز منه جانب عن جانب ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده ، وهذا الواحد الذى جعلوه حقيقة رب العالمين يستحيل وجوده .

فلما اصطلموا على هذا المعنى فى التوحيد وسمعوا قوله (وإلهكم إله واحد) وقوله (وما من إله إلا إله واحد) نزلوا لفظ القرآن على هذا المعنى الاصطلاحي

وقالوا لو كان له صفة أو كلام أو مشيئة ، أو علم ، أو حياة وقدره ، أو سمع ، أو بصر ، لم يكن واحداً ، وكان مركباً مؤلفاً فسموا أعظم التعليل بأحسن الأسماء وهو التوحيد . وسموا أصح الأشياء وأحقها بالثبوت وهو صفات الرب بأقبح الأسماء ؛ وهو التركيب والتأليف ، فنفى من بين هذه التسمية الصحيحة للذمى الباطل : جحد حقائق أسماء الرب وصفاته ، بل وجحد ماهيته وذاته وتكذيب رسله ، ونشأ من نشأ على إصلاحه مع إعراضه عن إستفادة الهدى والحق من الوحي ، فلم يعرف سوى الباطل الذى اصططحوا عليه لجعلوه أصلاً لديه فلما رأى أن ما جاءت به الرسل يعارضه قال : إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل

التوحيد الثانى توحيد الجهمية : وهو مشتق من توحيد الفلاسفة . وهو نفي صفات الرب كعلمه ، وكلامه ، وسموه ، وبصره وحياته ، وعلمه على عرشه ونفى وجهه . ويديه وقطب رضى هذا التوحيد جند حقائق أسمائه وصفاته .
التوحيد الثالث : توحيد القديسة والجهريه ، وهو إخراج أفعال العبادان تكونون فعلاً لهم ، وأن تكون واقعة بإرادتهم وكسبهم ، بل هى نفس فعل الله تعالى . فهو الفاعل لها دونهم ، ونسبتها إليهم وأنهم فعلوها بآفى التوحيد عندهم الرابع : توحيد الفاطميين موحدة الوجود . وأن الوجود عندهم واحد ، ليس عندهم وجودان : قديم وحادث ، وغالى ومخلوق ، وواجب وممكن . بل الوجود عندهم واحداً بالعين ، والذى يقلل له الخلق المشبه هو الخلق المزه والكل من عين واحدة ، بل هو العين الواحدة .

فهذه الأنواع الأربعة سماها أهل الباطل توحيداً واتصموا بالإدغم من إنكار المسلمين عليهم ، وقالوا : نحن الموحدون ؛ وسموا التوحيد الذى بعث الله به رسوله : تركياً وتجسيمياً وتشبيهاً ، وجعلوا هذه الألقاب لهم سمماً وسلاحاً يقاتلون بها أهله ، فترسوا بما عند أهل الحق من الأسماء الصحيحة وقابلوهم بالأسماء الباطلة . وقد قال جابر فى الحديث الصحيح فى حجة الوداع : فأهل رسول الله ﷺ بالتوحيد ، ليك اللهم ليك ، ليك لا شريك لك ليك ،

لأن الحمد والنعمة لك والملك . لا شريك لك ، فهذا توحيد الرسول ﷺ المتضمن لإثبات صفات الكمال التي يستحق عليها الحمد ، وإثبات الأعمال التي يستحق بها أن يكون منها ، وإثبات القدرة والشيئة والإرادة والتصرف والغضب والرضى والفقى والجلود الذي هو حقيقة ملكه . وعند الجهمية والمعتزلة والفلاسفة لا حمد له في الحقيقة ولا نعمة ولا ملك ، والله يعلم أنا لا نجازف في نسبة ذلك إليهم ، بل هو حقيقة قولهم ، فأى حمد لمن لا يسمع ولا يبصر ولا يعلم ولا يتكلم ولا يفعل ، ولا هو في العالم ولا خارج عنه ولا متصل به ولا منفصل عنه ؛ ولا فوقه ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ؛ وأى نعمة لمن لا يقوم به فعل ألبته ؟ أى ملك لمن لا وصف له ولا فعل ؟ فانظر إلى توحيد الرسل وتوحيد من خالفهم .

ومن العجب أنهم سموا توحيد الرسل شركاً وتجبساً وتشبيهاً مع أنه غاية الكمال ، وسموا تعطيلهم وإلحادهم وبغهم توحيداً ، وهو غاية النقص ؛ ونسبوا أتباع الرسل إلى تنقيص الرب وقد سلوه كل كمال ، وزعموا أنهم أثبتوا له الكمال وقد نزهوه عنه ، فهذا توحيد الجهمية والمعتزلة .

وأما توحيد الرسل فهو إثبات صفات الكمال له وإثبات كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته واختياره ، وإن له فعلاً حقيقة . وأنه وحده الذي يستحق أن يعبد ويخاف ويرجى ويتوكل عليه ؛ فهو المستحق لغاية الحب بغاية الذل ، وليس خلفه من دونه وكيل ، ولا ولى ؛ ولا شفيع ، ولا واسطة بينه وبينهم في رفع حوائجهم إليه ؛ وفي تفريج كرباتهم وإجابة دعواتهم .

بينه وبينهم واسطة في تبليغ أمره ونهيه وأخباره ؛ فلا يعرفون ما يحبه ويرضاه ويغضه ويسخطه ؛ ولا حقائق أسماؤه وتفصيل ما يجب له ويمتنع عليه ويوصف به إلا من جهة هذه الواسطة ، فجاء هؤلاء الملاحدة فمكسوا الأمر وقلبوا الحقائق ؛ فنفوا كون الرسل وسائط في ذلك وقالوا : يكفي توسط العقل ، ونفوا حقائق أسماؤه وصفاته وقالوا : هذا التوحيد ، ويقولون : نحن

نزه الله عن الأعراض والأبعاض والحدود والجهات ، وظلول الحوادث ، فيسمع الغر المخدوع هذه الألفاظ فيترجم منها أنهم يزعمون الله هما يفهم من معانيها عند الإطلاق والنقائص والحاجة ، فلا يشك أنهم يمجذونه ويظلمونه ، ويكشف الناقد البصير ما تحت هذه الألفاظ فهو تحنها الإلحاد وتكذيب الرسل ، وتمطيل الرب تعالى هما يستحقه من كاله ، فتزجهم عن الأعراض هو من جحد صفاته كسماه وبصره وحياته ، وعلمه ، وكاله ، وإرادته ، فإن هذه أعراض لا تقوم إلا بجم ، فلو كان متصفاً بها لسكان جسم وكانت أعراضاً له وهو منزوع عن الأعراض . وأما الأعراض فهي النهاية والحكمة التي لأجلها يخلق ويفعل ، وبأمر وينهى ، ويثيب ويعاقب ، وهي الغايات المحمودة المطلوبة له من أمره ونهيه وفعله ؛ فيسمونها أعراضاً وعللاً يزعمونه عنها .

وأما الأبعاض فترادف بتزيهه عنها أنه ليس له وجه ولا يذان ؛ ولا يمسك السموات على إصبع ، والأرض على إصبع ، والشجر على إصبع ، والماء على إصبع ، فإن ذلك كله أبعاض ، والله منزوع عن الأبعاض .

وأما الحدود والجهات فترادف بتزيهه عنها أنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، ولا يشار إليه بالأصابع إلى فوق كما أشار إليه أعلم الخلق به ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا تخرج الملائكة والروح إليه ، ولا رفع المسيح إليه ، ولا عرج برَسُولِ اللَّهِ ﷺ الله محمد ﷺ إليه ، إذ لو كان كذلك لزم إثبات الحدود والجهات له ، وهو منزوع عن ذلك .

وأما حلول الحوادث فيريدون به أنه لا يتكلم بقدرته ومشيتته ، ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي يوم القيامة ولا يمجى . ولا يغضب بعد أن كان راضياً ، ولا يرضى بعد أن كان غضبان ، ولا يقوم به فعل البتة ، ولا أمر مجدد بعد أن لم يكن ، ولا يريد شيئاً بعد أن لم يكن مريداً له . فلا يقول له كن حقيقة ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستوياً ، ولا يغضب يوم القيامة غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله ، ولا ينادى عباده يوم القيامة بعد أن لم يكن منادياً ، ولا يقول للمصل إذا قال (الحمد لله رب العالمين) حمدني

عبدى : فإذا قال (الرحمن الرحيم) قال أئني على هدى : فإذا قال (مالك يوم الدين) قال يبدى عبدى - فإن هذه كلها حوادث ، وهو منزّه عن حلول الحوادث .

وقالت الجهمية : نحن نثبت قديماً واحداً ، ومثبتوا الصفات يثبتون عدة قدام . قال : والنصارى أثبتوا ثلاثة قدام مع الله تعالى . فكفرهم ، فكيف من أثبت سبعة قدام أو أكثر ؟

فانظر إلى هذا التدليس والتليس الذى يوم السامع أنهم أثبتوا قدام مع الله تعالى وإنما أثبتوا قديماً واحداً بصفاته ، وصفاته داخلية في مسمى اسمه كما أنهم إنما أثبتوا إلهاً واحداً ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلهاً بل هو الإله الواحد بجميع أسمائه وصفاته ، وهذا بعينه متلقى من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله حيث قالوا : يدعوا محمد إلى إله واحد ثم يقول يا الله يا سميع يا بصير ، فبدعوا آلهة متعددة فأنزّل الله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) فأى اسم يدعوتموه به فإنا ندعوهم المسمى بذلك الاسم ، فأخبر سبحانه أنه إله واحد وإن تعددت أسمائه الحسنى المشتقة من صفاته ، ولهذا كانت حسنى ، وإلا فلو كانت كما يقول الجاحدون لسكاله أسماء محضة فارغة مسمّن الخفائي ليس لها حقائق لم تكن حسنى : ولما كانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها . فدلّت الآية على توحيد الذات وكثرة التحوت والصفات .

ومن ذلك قول هؤلاء : أخص صفات الإله : القديم . فإذا أثبت له صفات قديمة لزم أن تكون آلهة قديمة ، ولا يكون الإله واحداً فيقال هؤلاء المدلسين الملبسين على أمثالهم من أشباه الأنعام : المحذور الذى فناء العقل والشرع والفطرة ، وأجمعت الأنبياء على بطلانه ، أن يكون مع الله آلهة أخرى ، إلا أن يكون إله العالمين الواحد القهار حياً قيوماً شامعاً بصيراً متكلماً آمراً ناهياً فوق عرشه ، له الأسماء الحسنى والصفات العلى . فلم يتف العقل والشرع والفطرة أن يكون للإله الواحد صفات كمال يختص بها لذاته .

واعلم أن لفظ الجسم لم يتعلق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات ، ولا نقياً فيكون له النفي . فن أطلقه نقياً أو إثباتاً ستل عما أراد به ، فإن قال : أردت . بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم . سواء فلا يقال للهوى جسم لغة ولا النار ولا الماء . فهذه اللغة وكتبها بين بين أظهرنا ، فهذا المعنى منى عن الله عقلاً وصحفاً . وإن أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة ، فهذا منى عن الله قطعاً ، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً . فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا ، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويصر ويبرخى ، ويقضب ، فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها . فلا تنفيها عنه بتسميتكم للوصوف بها جسماً ، كما إننا لا نسب الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصباً ، ولا تنفي قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبتته جبرياً ، ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية ، ولا نجحد صفات ، خالقنا وعلوه على خلقه واستواءه على مرثه لتسمية الفرعونية الماطلة لمن أثبت ذلك جسماً مشبهاً :

فإن كان تحسباً ثبوت استوائه على عرشه إلى إذا لجسم
وإن كان تشبهاً ثبوت صوته فن ذلك التشبيه لا أتكمتم
وإن كان تزجيها جحود استوائه وأوصافه أو كونه يتكلم
فمن ذلك التزجي نهت ربنا بتوقيفه واقه أعلى وأعظم
ورحمة الله على الشافعي حيث فتح للناس هذا الباب في قوله :
ياراكباً قف بالحصب من منى واهتف بقاعد خيفة والناهض
إن كان رضا حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي
وهذا كله كأنه مأخوذ من قول الشاعر الأول :

وعيرني الواشون أني أحبها وذلك ذنب است منه أتوب
• إن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به -

بأصبعه رانما بها إلى السماء بمشيده المجمع الأعظم مستشهداً له ، لا للقبلة ، وإن أردتم بالجسم ما يقا : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منها على علوه على عرشه . وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل : هذا السؤال إنما يكون عن الجسم . وإن أردتم بالجسم ما يلحقه من ، وإلى ، فقد نزل جبريل من عنده ، وعرج برسوله إليه ، وإليه يصعد الكلام الطيب . وعنده المسيح رفع إليه .
وإن أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر غير أمر . فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال جميعها ، من السمع والبصر والعلم والقدرة والحياة ، وهذه صفات متميزة متغايرة ومن قال إنها صفة واحدة فهو بالمجانين أشبه منه بالعقلاء . وقد قال أعلم الخلق به : أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ؛ والمستعاذ به غير المستعاذ منه . وأما استعاذته ﷺ به منه فباعتبارين مختلفين ، فإن الصفة المستعاذ بها والصفة المستعاذ منها صفتان لموصوف واحد ورب واحد فالاستعاذ بإحدى الصفتين من الأخرى مستعاذ بالموصوف بهما منه .

وإن أردتم بالجسم ماله وجه ويدان وسمع وبصر : فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى وبيديه وبسمعه وبصره ، وغير ذلك ، من صفاته التي أطلقها على نفسه . وإن أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ومستوياً على غيره ، فهو سبحانه فوق عباده مستو على عرشه . وكذلك إن أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها الوحي والعقل ؛ فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وجناية على ألقاظ الوحي . أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسماً مركباً مؤلفاً مشبهاً بغيره ؛ وتسميتكم هذه الصفات تركيباً وتجميعاً وتشبيهاً ؛ فكذبتم على القرآن وعلى الرسول وعلى اللغة ، ووضعتم لصفاته ألقاظاً منكهم بدعت وإلبيكم تعود . وأما خطأكم في المعنى فنفيكم وتمطيلكم لصفات كاله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق وسميتوه بالاسم المنكر ، وكنتم في ذلك بمنزلة من سمع أن في العسل شفاء . ولم يره ، فسأل عنه . فقل له : مائع رقيق أصفر يشبه العذدة ، تنقيؤه الزناير ، ومن لم يعرف

الحصل ينفر عنه بهذا التعريف، ومن عرفه وذاته لم يرده هذا التعريف عنده إلا حجة له ورغبة فيه . وقد در القائل :

تقول هذا جناء النحل تمدحه وإن تشأ قلت ذا ق، الزناير مدحا وحمًا وماجاوزت وصفها والحق قد يعتريه سوء تعبير

وأشد ما جادل أعداء الرسول في التنفير عنه سوء التعبير مما جاء به، وضرب الأمثال القبيحة له، والتعبير عن تلك المعاني التي لا أحسن منها بألفاظ منكرة ألغوها في مسامع المغترين الخدوعين، فوصلت إلى قلوبهم فنفرت عنه . وأكثر العقول كما عهدت يقبل القول بعبادة، ويرده بعبارة أخرى .

وكذلك إذا قال الفرعوني : لو كان فوق السموات رب أو على العرش إله لكان مركباً . فما له : لفظ المركب في اللغة هو الذي يركبه غيره في محله كقوله تعالى (في أي صورة ماشاء ركبك) وقولهم : ركبت الخشب والباب، وما يركب من أحلاط وأجزاء بحيث كانت أجزاء مفرقة فاجتمعت وركبت حتى صار شيئاً واحداً ، كقولهم ركب الدواء من كذا وكذا .

وإن أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركباً هذا التركيب المعهود، أو أنه كان متفرقاً، فاجتمع، فهو كذب وفرية وبهت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وإن أردتم أنه لو كان فوق العرش لكان عالياً على خلقه بأتنا منهم مستويا على عرشه ليس فوقه شيء، فهذا المعنى حق، فكأنك قلت : لو كان فوق العرش لكان فوق العرش، فنفي الشيء بتغيير العبارة وقلبها إلى عبادة أخرى، وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم .

وإن أردت بقولك كان مركباً أنه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت .

بصفات يتميز بعضها من بعض ، فهل كان عندك هذا تركيباً ؟

فإن قلت : هذا لا يقال لي وإنما يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فراراً من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفى المعنى الذي سميت أنت مركباً وقد دل الوحي والعقل والفطرة على ثبوته .

أنتفيه لجرء تسميك الباطلة ؟ فإن التركيب يطلق ويراد به خمسة معان (تركيب الذات من الوجود والماهية عند من يجعل وجودها زائداً على ماهيتها ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته وجوداً مطلقاً ، إنما هو في الأذهان لا وجود له في الأعيان) (الثاني) تركيب الماهية من الذات والصفات ، فإذا نفيت هذا التركيب جعلته ذاتاً مجردة عن كل وصف ، لا يصر ولا يسمع ولا يعلم ولا يقدر ولا يريد ولا حياته له ولا مشيئة ولا صفة أصلاً . فكل ذات في المخلوقات خبر من هذه الذات فاستفدت بهذا التركيب كفرك بالله وجحدك لذاته ولصفاته وأفعاله .

(الثالث) تركيب الماهية الجسمية من الحيولى والمصورة كما يقوله الفلاسفة

(الرابع) التركيب من الجواهر المفردة كما يقوله كثير من أهل الكلام .

(الخامس) تركيب الماهية من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت .

فإن أردت بقولك لو كان فوق العرش لسكان مركباً كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون (قبل لك) جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثة المخلوقة ليست مركبة لامن هذا ولامن هذا . فلو كان فوق العرش جسم مخلوق أو محدث لم يلزم أن يكون مركباً بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك في حق خالق الفرد والمركب ، الذي يجمع المتفرق ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء فيركبها كما يشاء . والعقل لما دل على إثبات إله واحد ورب واحد لا شريك له ولا شبيه له لم يلد ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا إسم له ولا صفة ، ولا وجه ، ولا يدين ، ولا هو فوق خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء .

فدعوى ذلك على العقل كذب صريح عليه كما هي كذب صريح على الرضى . وكذلك قولهم نزهه على الجمة ، إن أردتم أنه منزّه عن جهة وجودية تحيط به وتحميه وتحصره إحاطة الظرف بالظروف ، فنعم ، هو أعظم من ذلك . وأكثر وأعلى ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وإن أردتم بالجمة أمراً يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه فتدعيكم لهذا المعنى باطل ، وتسميته جمة اصطلاح منكم توسلتم به إلى نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ، وسميتم ما فوق العالم جهة وقلتم منزّه عن الجهات ،

وسميت العرش حيزاً وقلتم ليس بمتميز .

وسميت الصفات أعراضاً وقلتم الرب مزه عن قيام الأعراض به ، وسميت حكمته غرضاً وقلتم مزه عن الأغراض ، وسميت كلامه بمشيئته ، ونزوله إلى سماه الدنيا وعنه يوم القيامة نصف ساعة القضاء ومشئته وإرادته المقارنة لمرادها وإدراكه الممان لجود المدرك ، وغضبه إذا عصى ، ورضاه إذا أطيع ، وفرحه إذا تاب إليه العباد ، ونداه لموسى حين أتى الشجرة ، ونداه لأبرين حين أكل من الشجرة ، ونداه لعباده يوم القيامة ، ومحبته لمن كان يخضه حال كفره ثم صار محبه بعد إيمانه وربوبيته التي هو بها كل يوم في شأن - حوادث ، وقلتم هو مزه عن حلول الحوادث ، وحقيقة هذا التنزيه أنه مزه عن الوجود وعن الربوبية وعن الملك وعن كونه فضلاً لما يريد ، بل عن الحياة والقيومة .

فانظر ماذا تحت تنزيه المعطلة المنقاة بقولهم : ليس بحجم ولا جوهر ولا مسرك ، ولا تقوم به الأعراض ، ولا بوصف بالأباض ، ولا يفعل بالأغراض ولا تحل الحوادث ، ولا تحيط به الجهات ، ولا يقال في حقه أين ، وليس بمتميز كيف كسوا حقائق أسماء وصفاته وعلوه على خلقه واستواءه على عرشه وتكليمه خلقه ورؤيتهم له بالأبصار في دار كرامته ، هذه الألفاظ ثم توسلوا إلى نفيها بواسطة . وكفروا وظلموا من أثبتوا ، واستجلوا منه ما لم يستحلوه من أعداء الله من اليهود والنصارى . فإلى الله الموعود وإلى الملتجأ ، وإليه التحاكم ، وبين يديه الخصام .

نحن وإياهم نمسوت ولا أفلح يوم الحساب من نعمنا

(فصل)

ومن ذلك لفظ العدل ، جعله القندية إسماً لإنكار قننة الرب على أعمال العباد وخلقها ومشئته ، فجعلوا إخراجها عن قدرته ومشئته هو العدل ، وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم علمه وكتابه من العدل ، وسما أنفسهم بالعدلية ، وعبدوا إلى إثبات عموم قدرته على كل شيء من الأعيان والأفعال وخلقها لكل شيء . وشمل مشئته وتسموه جبراً ، ثم نقوا هذا

المعنى الصحيح وعبروا عنه بهذا الاسم ثم سموا أنفسهم أهل العدل وسموا من أثبت صفات الرب وأثبت قدره وقضاه أهل التشبيه والحيز .

وكذلك قول الرافضة سموا موالاته الصحابة نصبا ، ومعاداتهم موالاة لأهل بيت رسول الله ﷺ . وكذلك المرجئة سموا من قال في الإيمان بقول الصحابة والتابعين واستثنى فيه فقال : أنا مؤمن إن شاء الله - شاكاً .

وهذا شأن كل مبطل ومبتدع ، يلقب الحق وأهله بالألقاب الشنيعة المنفرة . فإذا أطلقوا لفظ الجسم صوروا في ذهن السامع خشبة من الخشب السكتيف ، أو بدنأ له حامل يحمله . وإذا قالوا مركب صوروا في ذهنه أجزاء متفرقة فركبها ، وهذا حقيقة المركب لمة وعرفاً . وإذا قالوا : يلزم أن تحل الحوادث صوروا في ذهنه ذاتاً تنزل به الأعراس النارية بالخلقين كما مثل النبي ﷺ لابن آدم أمه وأجله والأعراس إلى جانبه إن أخطأه هذا أصابه هذا . وإذا قالوا يقولون بالحيز والجملة ، صوروا في الذهن موجوداً محسوراً بالأجزاء وإذا قالوا ألزم الحيز صوروا في الذهن قادراً ظالماً يجبر الخلق على ما لا يريدون ويعاقبهم على ما لا يفعلون .

وإذا قالوا حشوية ، صوروا في ذهن السامع إنهم حشوا في الدين ما ليس منه ؛ فتفر القلوب من هذه الألقاب . ولو ذكروا حقيقة قولهم لما قبلت القلوب السليمة والفطر المستقيمة سواء . فكيف يترك التعق لآراء سموا هم وأحلافهم ما أنزل الله بها من سلطان ، وألقاب وضعوها من تلقاء أنفسهم لم يأت بها سنة ولا قرآن . وشبهات قذفت بها قلوب ما استندت بنور الوحي ولا غالطها بشاشة الإيمان . وخيالات هي تخيلات المرويين وأصحاب الهوى أشبه منها بقضايا العقل والرحمن ، ووهيات نسبتها إلى العقل الصحيح كذبة السراب في الأضمار في القيعان . وألفاظ محممة ومعان معقبة قد أفس فيها الحق بالباطل فصار ذا خفاء وكتمان .

فدعوا من هذه الدعاوى الباطلة التي لا تفيد إلا إغصاب الإنسان . وكثرة الهذيان ، وحاكمونا إلى الوحي والقرآن . لا إلى منطق يونان . ولا إلى قول

فلان ورأى فلان فهذا كتاب الله ليس فوق بيانه مرتبة في البيان وهذه سنة رسول الله ﷺ مطابقة له أعظم من مطابقة البيان للسان . وهذه أقوال أهمل الأمم بعده والتابعين لهم بإحسان لا يختلف منهم في هذا الباب اثنان ولا يوجد عنهم فيه قولان متناقضان . بل قد تابعوا أكملهم على إثبات الصفات وطروا على خلقه واستوفاه على عرشه ، وإثبات تكلمه وتكليمه وسأروا وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ﷺ كتابع الاستان وقالوا للأمة هذا عهد نبينا إلينا وعهدنا إليكم وإلى من بعدهم إلى آخر الزمان وهذا هو الذي نادى به للنادى وأذن على رموس الملأ في السر والإعلان . لحنى على الصلاة وراهذا الإمام بأهل الإيمان وحى على الفلاح بتابعته يا أهل القرآن . والصلاة خير من النوم في ظلمة ليل الشكوك والإفك والكفران فلا تصح القدوة بمن أقر على نفسه وصدقته المؤمنون بأنه تائه في بيداء الآراء والمذاهب حيران . وأنه لم يصل إلى اليقين بشيء منها لاهو ولا من قبله على تطاول الزمان . وإن غاية ما وصلوا إليه الشك والتشكيك ولقلقة اللسان .

فالحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وخصهم بكال العقول وصحة الفطرة ونور البرهان . وجعلهم هداة مهتدين مستبشرين مبشرين أئمة للمتقين يهدون بأمره ، ويصرون بنوره ويدعون إلى داره ؛ ويحادلون كل مفقن فنان . لحنى على خير العمل بتابعة المبعوث بالفرقان . وتحكيمه وتلقى حكمه بالتسليم والقبول والإذعان ، ومقابلة ما خالف حكمه بالإنكار والرد والحوار . ومطاعة المعارضين له بمقولهم بالسيف واللسان . وإلا بالعلم واللسان ، فالعقول السليمة والفطر المستقيمة لنصوص الوحي يسجدان . ويصدقان بما شهدت به ولا يكذبان ، ويقران أن لها عليهما أعظم السلطان . وأنهما إن خرجا عنها غالبا ولا ينتصران والله المستعان . وعليه التكلان .

السابع والعشرون : أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تنأى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقاً . ولا على أصول أحسن أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة ؛ ليسف هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء ، وإنما تأت هذه

المعارضة من يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم، وأن الإيمان بالنبوة عندهم، والإعتراف بوجود حلیم له طالع مخصوص يقتضى طالعاً له أن يكون متبوعاً، فإذا أخبرهم بما لا تدركه عقولهم عارضوا خبره بقولهم وقدموها على خبره .

فهؤلاء الذين عارضوا بين العقل ونصوص الأنبياء ، فعارضوا نصوص الأنبياء في باب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر في هذه الأصول الخمسة بقولهم ، فلم يصدقوا بشيء منها على طريقة الرسل . ثم سرت معارضتهم في المنتسبين إلى الرسل ، فتفاحمهم تقاسم الوارد تركه موثرهم ؛ فكل طائفة كانت نصوص الوحى على خلاف مذهبهم لجأوا إن هذه المعارضة ومعلوم أن هذا يناقض الإيمان بالنبوة ، وإن تناقض الثاني به فغابت أن ثبت كون النبي رسولا في العمليات لا في العلييات ، أو في بعض العلييات التي أخبر بها دون البعض . وهذا أسوأ حالا من جعله رسولا إلى بعض الناس دون بعض . فإن القائل بهذا يجعله رسولا في العلييات والعمليات ، ولا يعارض بين خبره وبين العقل ، وإن تناقض جمده عموم رسالته بالنسبة إلى كل مكلف فهذا جحد عموم رسالته إلى المدعويين وذلك جحد عموم رسالته في المدعو إليه المخبر به ، ولم يؤمن في الحقيقة برسالته لا هذا ولا هذا . فإنه يقال لهذا : إن كان رسول الله إلى هؤلاء حقا فهو رسوله إلى الآخرين قطعاً ؛ لأنه أخبر بذلك ومن ضرورة تصديقه الإيمان بعموم رسالته . ويقال الآخر : إن كان رسول الله في العمليات وأنها حق من عند الله ؛ فهو رسوله في العلييات ؛ فإنه أخبر عنه بهذا وهذا .

الثامن والعشرون : وهو أنك إذا جعلت العقل ميزاناً ، ووضعت في إحدى كفتيه كثيراً من الأمور المشاهدة المخصوصة التي ينالها العيان ، ووضعت في الكفة الأخرى الأمور التي أخبرت بها الرسل عن الله تعالى وأسمائه وصفاته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وجدت ترجيحاً لهذه الكفة فوق

ترجيحه لى قبلها ومهديقه بها أقوى ، ولولا الحس والمشاهدة بمنه من إنكار ذلك لأنكره وهذه دعوى تعلم أنك تتعجب من يدعيها وتنسب إلى المجازفة وقلة التحصيل . ولعمرك أن مدعيها يعجب من إنكارك لها وتوقفك فيها بعد البيان .

فنقول ، وبالله التوفيق : أنسب إلى العقل ، حين أن يرى ويسمع ويحس ويتكلم ويعمل ، ففشيئه أمر ألفاه كأنه خشية لا روح فيها ، وزال إحساسه وإدراكه ، وتوارى عنه سمعه وبصره وعقله ، بحيث لا يعلم شيئاً ، فأحرك في هذه الحالة من العلوم العجيبة والأمور الغائبة مالم يدركه حال حضور ذهنه ، واجتماع حواسه ووفور عقله ، وعلم من أمور الغيب المستقبلية مالم يكن له دليل ولا طريق إلى العلم به .

وأنسب إليه أيضاً حيوان خرج من إحليله بحجة ماء مستحيلة عن حصول الطعام والشراب كالخفلة ؛ فامتزجت بمنها في مكان ضيق فأقامت هناك برهة من الدهر ، فأقلبت دماً قد تغير لونها وشكلها وصفاتها ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت بعد ذلك قطعة لحم ؛ فأقامت كذلك مدة ، ثم انقلبت عظاماً وأعصاباً وعروفاً وأظفاراً مختلفة الأشكال والأوضاع ؛ وهى جماد لا إحساس بها ؛ ثم عادت حيواناً يتحرك ويتغذى وينقلب . ثم أقام ذلك الحيوان في مكان لا يجد فيه منفساً وهو داخل أوعية بعضها فوق بعض . ثم انفتح له باب يضيق عنه مسلك الذكر لا يسلكه إلا بضغطة ، فوسع له ذلك الباب حتى خرج منه .

وأنسب إليه أيضاً : بقدر الحبة ترسله في مدينة عظيمة من أعظم المدن فيأكل المدينة وكل من فيها ثم يقبل على نفسه فيأكلها ؛ وهو النار .

وأنسب إليه شيئاً بقدر بند الخشخاش يحمله الإنسان بين ثيابه مدة فينقلب حيواناً يتغذى بورق الشجر برهة ؛ ثم إنه يبنى على نفسه قبلاً مختلفة الألوان من أبيض وأصفر وأحمر بناء محكما متقناً ؛ فيقيم في ذلك البناء مدة من الزمان لا يتغذى بشئ . البتة . فينقلب في القبة طائراً له أجنحة يطير بها بعد أن كان دوداً يمشى على بطنه فيفتح عن نفسه باب القبة . وذلك دود القز .

إلى أضعاف أضعاف ما ذكرناه ، مما يشاهد بالعيان ؛ مما لوحى لمن لم يره
 لمعجب من عقل من حكا له وقال ؛ وهل يصدق بهذا عقل ؛ وضرورة العقل
 تدفع هذا ، وأقام الأدلة العقلية على استحالة فقال فى التأم : مثلاً : القوى الحساسة
 سبب الإدراك للأمور الوجودية وآلة لها . فمن لم يدرك الأشياء مع وجودها
 واستجاعتها وفورها ؛ فلأن يتعذر عليه عدم إدراكها مع عدمها وبطلان أفعالها
 أولى وأحرى . وهذا قياس أنت تجده أقوى من الأقيسة التى يعارض بها خبر
 الأنبياء ، والحس واليمان يدفعه ، ومن له خبرة بمواد الأدلة وترتيب مقدماتها ؛
 وله أدنى بيان يمكنه أن ينظم أدلة عقلية على استحالة كثير من الأمور المشاهدة
 المحسوسة ؛ وتكون مقدمات تلك الأدلة من جنس مقدمات الأدلة التى تعارض
 بها النصوص أو أصبح منها .

وأنسب إلى العقل ؛ وجوز ما أخبرت به الرسل عن الله وصفاته وأعماله
 وملائكته واليوم الآخر ؛ وثبت هذه الأمور التى ذكرنا السير منها ؛ ومالم
 نذكره ولم يخطر لنا ببال أعجب من ذلك بكثير ؛ تجد تصديق العقل ؛ أخبرت به
 الرسل أقرب إليه من تصديقه بهذه الأمور ؛ ولولا المشاهدة لكذب ما نبأته
 المعجب ، كيف يستجيز العقل تكذيب ما أخبرت به الرسل بعد أن سمع ورأى
 وعين ما لولا الحس لأنكره غاية الإنكار ؟ ومن همنا قل من صح عقله وإيمانه :
 أن نسبة العقل إلى الوجى أقل وأدق بكثير من نسبة مبادئ التمييز إلى العقل .
 التاسع والعشرون : أن هؤلاء المعارضين بين العقل والوحى لا يمكنهم
 إثبات الصانع ، بل يلزم من قولهم تحيه بالكلية لووماً بيناً ؛ ولأن العالم مخلوق
 له ؛ ولا يمكنهم إقامة دليل على استحالة الهين ، ولا إقامة دلائل واحدة على
 استحالة كون الصانع جسماً ، ولا إثبات كونه عالماً ولا قادراً ، ولا رباً . ونقتصر
 من هذه الجمل على بيان عجزهم عن إثبات وجوده سبحانه وتعالى ، فضلاً عن
 تزييه عن صفات كماله فنقول :

المعارض بين العقل والنقل فى الأصل هم الزنادقة المنكروون للنبوة وحدوث
 الهام والمعاد ؛ وواقعهم فى هذا الأصل الجهمية المعطلة لصفات الرب تعالى وأفعاله ،

والطائفتان لم تثبت للعالم صانعاً البتة . فإن الصانع الذي أثبتوه وجوده مستحيل فضلاً عن كونه واجب الوجود قديماً . أما الزنادقة للفلاسفة فإنهم أثبتوا للعالم صانعاً لفظاً لا معنى ، ثم يسوا على الناس وقالوا إن العالم صنعه وفعله وخلقه ، وهو في الحقيقة عديم غير مصنوع ولا مخلوق ولا مفعول ، ولا يمكن هلى أصلهم أن يكون للعالم مخلوقاً ولا مفعولاً .

قال أبو حامد : وذلك ثلاثة أوجه ، وجه في الفاعل ، وجه في الفعل ، وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل . أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد حين يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عديم الهم مريداً ، بل لا صنعة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم لزوماً ضرورياً . والثاني أن العالم قديم عديم والفعل هو الحادث . والثالث أن الله تعالى واحد من كل وجه ، والواحد عديم لا يصدر عنه إلا واحد ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟

قال : ولتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع حالهم في دفعه فنقول الفاعل عبارة عما يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، مع العلم بالمراد ، وعديم أن العالم مع الله كالمحلول مع العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور مع الله تعالى دفعه ، لزوم الظل للشخص والنور للشمس . وليس هذا من الفعل في شيء . بل من قال إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد جاوز وتوسع في التجاوز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ واكتفى بوقوع المشاركة بين المستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب هلى الجملة والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور ، والفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً بمجرد كونه حياً ، بل لكونه سبباً على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر ذلك عليه ولم يكن قوله كذباً . وللحجر فعل عديم ، وهو المهيء إلى أسفل والميل إلى المركز ، كما أن النار فعلا ، وهو التسخين ، وللحائط فعلا وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، لأن ذلك صادر عنه ، وهذا محال .

قال ، فإن قيل : كل موجود ليس بواجب الوجود لذاته بل هو موجود بغيره فإنما نسمى ذلك الشيء مفعولا ، ونسمى سببه فعلا ولا يقال ، كان المسبب فاعلا بالطبع أو بالإرادة ، كما أنكم لا تقولون إن كان فاعلا بآلة أو بغير آلة ، بل الفعل جنس ينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة ، وكذلك هو جنس ينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالإختيار ، بدليل أنا لو قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا فعل بالطبع حندا لقولنا فعلا ، ولا رضاه له ، ولا نقضا له ؛ بل كان بياننا لنوع الفعل ، كما إذا قلنا : فعل مباشر بغير آلة لم يكن نقضا ، بل كان تنويها وبيانا ، وإذا قلنا فعل بالإختيار لم يكن تكرارا بل كان بياننا لنوع الفعل . كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا فعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ثابتة للفعل من حيث أنه فعل لسكان قولنا فعل بالطبع متناقضا ، كقولنا فعل وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأى فعل كان فاعلا ولا كل سبب مفعولا . ولو كان ذلك ما صح أن يقال : الحمد لا فعل له وإنما الفعل للحيوان . وهذه من الكلمات المشهورة الصائفة . فإن سمي الحمد فاعلا فبالإستعارة كما يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز . ويقال : الحجر يهوى . لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة هنا حقيقة ، لأنه لا يتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب . فلا يتصور إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا فعل عام وينقسم إلى ماهو بالطبع وإلى ماهو بالإرادة غير مسلم . وهو كقول القائل : قولنا أراد عام . وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد . وهو فاسد . إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة . وكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

وأما قولكم : إن قولنا فعل بالطبع ليس بنقض الأول فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة . ولكنه لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه فإنه لما أن كان سببا موجبا للفاعل أيضا سببا سمي فعلا مجازا . وإذا قال فعل بالإختيار فهو تكوير على التحقيق . كقوله : أراد . وهو ظلم بما أراد إلا أنه لا تصرف لمن يقال : فعل وهو مجلز ، ويقال : فعل وهو حقيقة لن تنفر

الذفس من قوله : فعل بالاختيار . وكان معناه فعل فملاحيقاً لا مجازياً . كقول
القاتل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب
مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد مجازاً ، لم يستفح أن يقال : قال بلسانه
ونظر بعينه ، ويكون معناه نفى احتمال المجاز . بهذه منزلة القدم .

(فإن قيل) فتسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في
العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مرئداً وإلى ما لا يكون ، فوقع
النزاع في أن اسم الفاعل يقع على كل من القسمين حقيقة أم لا ، إذ العرب يقولون :
النار تحرق ، والتلج يبرد ، والسيف يقطع ، والحجر يشبع ، والماء يروى ، وقولنا
يقطع معناه يفعل القطع ، وقولنا يحرق معناه يفعل الإحراق . فإن قلتم ، أن ذلك
مجاز ، فأنتم متحكمون (قال : والجواب) إن ذلك طريق ، إنما الفعل الحقيقي
ما يكون بالإرادة ، والدليل عليه أنا لو فرضنا حالاً توقف حصوله على أمرين
أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، فكذا
اللغة فإن من ألقى إنساناً في نار فأت بقال هو القاتل دون النار حتى إذا قيل
ما قبله إلا فلان كان صدقاً ، وإذا كان اسم الفاعل المرئد وغير المرئد على وجه واحد
لا بطريق يكون أحدهما أصلاً والآخر مستعاراً ، فلم يصف القتل إلى المرئد لغة
وعرفاً وعقلاً مع أن النار هي العلة القريبة في العقل ، وكان الملقى لم يتماط إلا لجمع
بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بالإرادة وتأثير النار بفرض إرادة سمي قاتلاً ولم
تسم النار قاتلة إلا بمعنى الإستمادة ، فلم أن الفاعل من يصدر الفعل عن إرادته .
وإذا لم يكن الله مرئداً عندهم ولا مختاراً للفعل لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

(فإن قيل) نحن نعى بكون الله فاعلاً أنه سبب لوجود كل موجود سواه وإن
العالم قوامه به ، ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم الباري
لأنعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لأنعدم الضوء . فهذا ما نعتيه بكونه فاعلاً
فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فاعلاً فلا مشاحة في الأسماء بعد
ظهور المعنى .

(قالنا : غ. نحن أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا ، وإنما المعنى بالفعل والاصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة . وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونفيت بلفظه تجملا بالإسلام ، ولا يتم الدين باطلاق الألفاظ دون المعاني ، فصرحوا بأن الله لا فعل له حتى يتضح أن معتقكم مخالف لمذهب المسلمين ، ولا تلبسوا بقواكم إن الله صانع العالم ، فإن هذه لفظة أطلقتوها ونفيت حقيقة ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط ثم ساق الكلام إلى أن قال :

إن أصولهم التي عارضوها بالوحي تنفي وجود "صانع فضلا عن كونه صانعا للعالم بل تجعله متمتع الوجود فضلا عن كونه واجب الوجود ، لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم متمتع في العقل والخارج ، فالعقل لا يتصوره إلا على سبيل الفرض المتمتع كما تفرض المستحيلات ، ولا يمكن في الخارج وجوده فإن ذاتها هي وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد عن كل ماهية ولاصفة لها ألئية ، ولا فيها معنيان متغايران في المفهوم ولا هي هذا العالم ، ولا صفة من صفاته ، ولا داخله فيه ولا خارجه عنه ، ولا متصلة به ، ولا منفصلة عنه ، ولا محاذية له ، ولا مباينة ولا فوقه ، ولا تحته . ولا عن يمينه ، ولا يساره ، ولا ترى ، ولا يمكن أن ترى ولا تدرك شيئا . ولا تدرك هي بشيء من الحسواس . ولا متحركة . ولا ساكنة . ولا توصف بغير السلوب والإضافات العددية ، ولا تمتع بشيء من الأمور الثبوتية . هي بامتناع الوجود أحق منها بإمكان الوجود ، فضلا عن وجوبه ، وتكليف العقل الاعتراف بوجود هذه الذات ووجوبها كتكليفه الجمع بين التقيضين .

ومعلوم أن مثل هذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبية ولا إلهية . فأى ذات فرضت في الوجود فهي أكمل منها فالذى جعلوه واجب الوجود هو أعظم لاستحالة من كل ما يقدر مستحيلا . فلا يكسر بعد هذا عليهم إنكارهم لصفاته كمله وقدرته وحياته وسمعه وبصره ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه . فضلا عن استزائه على عرشه ونزوله إلى سماء الدنيا ، وجبته وإتيانه ، وفرجه ؛ (م ١٠ - صواعق)

وجهه ، وغضبه ، ورضاه ، فن هدم قواعد البيت من أصلها ، كان عليه هدم
السقف والجدران أهون .

ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء القول بالدهر وإنكار الخلق بالكلية وقولهم
(ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) وإنما صانعوا
المسلمين بالمفاظ لا حقيقة لها ؛ واشتق اخوانهم الجهمية النفي والتعطيل من
أصولهم ، فسدوا على أنفسهم طريق العلم بإثبات الخالق وتوجيه بمشاركتهم
لهم في الأصل المذكور ، وإن يأنسهم في بعض لوازمهم ، كإثباتهم كون الرب
تعالى قادراً مريداً فاعلاً بالإختيار وإثباتهم معاد الأبدان ، والقبوة ولكن لم
يثبتوا ذلك على الوجه الذي جاءت به الرسل ، ولا نفوه نفي إخوانهم للملاحدة ؛
بل اشتقوا مذهباً بين المذهبين ، وسلكوا طريقاً بين الطريقين ، لا للملاحدة
فيه وافقوا ، ولا للرسل اتبعوا .

ولهذا عظمت بهم البلية على الإسلام وأهله بانتسابهم إليه ، وظهورهم في
مظهر ينصرون به للإسلام . فلا للإسلام نصروا ولا لأعدائه كسروا ، فرة
يقولون : هي دلة لفظية معزولة عن إرادة العلم واليقين ، ومرة يقولون هي
مجازات واستعارات لا حقيقة لها عند العارفين . ومرة يقولون لا سبيل إلى
تحكيمها ، ولا التفات إليها . وقد طارضا للعقل وقواطع البراهين ومرة يقولون
أخبار آحاد فلا يحتاج بها في المسائل القطعية التي يطلب منها اليقين . فأرضيت
بذلك اخوانكم من الملاحدة أعداء الدين . فهذه ثمرة عقولكم وحاصل معقولكم .

فعل عقولكم العفاء فإنكم	ماديتم المعقول والمنقول
وطلبتم أمراً محالاً ، وهو إراد	راك الهدى لا تتبعون رسولا
وزعمتم أن العقول كفيلة	بالحق ، أين العقل كان كافيلا
وهو الذي يقضي فينقض حكمه	عقل ، ترون كليهما معقولا
وتراه يحزم بالقضاء وبعد ذا	يلقى لديه باطلاً معلولا
لا يستقل العقل دون هداية	بالوحي تأصيلا ولا تفصيلا
كالظرف دون النور ليس بمدرك	حتى تراه بكرة وأصيلا

فإذا الظلام تلاطمت أمواجه
وإذا النبوة لم ينلك ضياؤها
نور النبوة مثل نور الشمس لا
طرق الهدى مسدودة إلا على
فإذا عدلت عن الطريق تعمداً
يا طالباً درك الهدى بالعقل دو
كم رام قبلك ذاك من متلدد (١)
ما زالت الشبهات تغزو قلبه
فتراه بالكلى والجزئى والـ
فإذا أتاه الوحي لم يأبه له
ويقول تلك أدلة لفظية
وإذا تمر عليه قال لها اذهبي
وإذا أبت إلا النزول عليه كما
فيحل بالأعداء ما تلقاه من
واضرب لهم مثلاً بعميان خلوا
فتصادموا بأكفهم وعصمهم
حتى إذا ملوا القتال رأيتهم
وتسارع العميان حتى أقبلوا

وطمعت بالإبصار كنت محبلاً
فالعقل لا يهديك قط سبيلاً
عين البصيرة فاتخذة دليلاً
من أم هذا الوحي والتنزيلاً
فاعلم بأنك ما أردت وصولاً
ن النقل ، لن تلقى إذاك دليلاً
حيران طاش مدى الزمان جهولاً
حتى تشطح بينهن قتيلاً
ذائق طول زمانه مشغولاً
ويقوم بين يدي عداه مثيلاً
معزولة عن أن تكون دليلاً
نحو المجسم أو خذى التأويل
ن لها القرى التحريف والتبديل
كيد يكون الحقها تعطيلاً
في ظلمة لا يهتدون سبيلاً
ضرباً بدر رحى القتال طويلاً
مشجوج أو مبعوج أو مقتولاً
للصلح فازداد الصباح عويلاً

يوضحه : الوجه الثلاثون ، وهو أن الطرق التي سلكها هؤلاء الممارضون
بين الوحي والعقل في إثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوماً ، فإن المعارضين
صنفان : الفلاسفة والجهمية ، أما الفلاسفة فأثبتوا الصانع بطريق التركيب
وهو أن الأجسام مركبة ، والمركب يفتقر إلى أجزائه وكل مفتقر بممكن ،
والممكن لا يبدل من وجود واجب . ويستحيل الكثرة في ذات الواجب

(١) تلدد : تكرر ، وتلفت في المكان عيناً وشمالاً : واللدد الخصومة الشديدة .

وجه من الوجوه . إذ يلزم تركيبه وانفكاره . وذلك بنافي وجوبه . وهذا هو غاية توحيدهم . وبه أثبتوا الخالق على زعمهم .

ومعلوم أن هذا من أعظم الأدلة على نفى الخالق ، فإنه ينفي قدرته ومشيئته وعلمه وحيايته ، إذ لو ثبت له هذه الصفات بزعمهم لكان مركبا ، والمركب مفترق إلى غيره ، فلا يكون واجبا بنفسه . وفي هذه الشبهة من التلبس والتدليس والألفاظ المجهلة والمعاني المشبهة ما يطول وصفه . وقد انتدب لإفسادها جنود الإسلام على اختلاف مذاهبهم ، فإن المركب لفظ يحمل يراد به مركبه غيره ، وما كان متفرقا فاجتمعت أجزاؤه ، وما يمكن تفريق بعضه عن بعض . والله تعالى منزّه عن هذه التراكيب ، ويراد به في اصطلاح هؤلاء ماله ماهية خاصة يتميز بها عن سائر الماهيات . وماله ذات وصفات بحيث يتميز ببعض صفاته عن بعض ، وهذا ثابت للرب تعالى . وإنما سماه هؤلاء تركيبا على ما تقدم . وكذلك لفظ الانفطار لفظ يحمل يراد به فقر الماهية إلى موجود غيرها بتحقيق وجودها به ، والله سبحانه غني عن هذا الانفطار . ويراد به أن الماهية مفترقة في ذاتها ولا قوام لذاتها إلا بذاتها . وأن الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالوصوف وهذا المعنى حق وإن سماه هؤلاء الملبسون فقرا . وكذلك لفظ الضمير فيه إجمال . ويراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر . وهذا المعنى حق في ذاته سبحانه وصفاته وإن سماه هؤلاء أغيارا . فإن المخلوق يعلم من الخالق صفة دون صفة . وقد قال أعلم الخلق به ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ، وهذا الكثرة إسمائه وصفاته كماله وتوعد جلّاله . وقال أعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بعفوك من عقوبتك ، والمستماذ به غير المستماذ منه والمقصود أن تسمية هذا تركيبا وانفكارا وغيره وضع وضعه هؤلاء . وليس الشأن في الألفاظ إنما الشأن في المعاني .

وقولهم : أنه مفترق إلى جزئه . تلبس . فإن القديم الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه صفاته . وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال أن تلك الحقيقة مفترقة إلى غيرها . وإن سميت تلك الصفة غيرا فالذات

والصفات متلازمان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر . وهذا الالتزام يقتضى حاجة الذات والصفات إلى موجود أوجدهما وفاعل فعلها ، والواجب بنفسه يتمتع أن يكون مفترقاً إلى ماهو خارج عن نفسه فأما أن لا يكون له صسفة ولا ذات ولا يتميز منه أمر عن أمر فلا يلزم من وجوبه وكونه غنياً بنفسه عن كل ما سواه . فقول اللبس إنه مفترق إلى ذلك كقوله لو كان له ماهية لكان مفترقاً إلى ماهيته . والله تعالى اسم للذات المتصفة بكمال العلم والقدرة والحياة والمشيئة وسائر صفات الكمال ، ليس اسماً لذات مجردة عن الأوصاف والنعوت . فكل ذات أكل من هذه الذات . تعالى الله عن قول الملحدين في أسمائه وصفاته علواً كبيراً .

والمقصود أن الطريق التي سلكها هؤلاء في إثبات الصانع هي أعظم الطرق . في نفيه وإنكار وجوده . ولذلك كان سالكوها لا يؤمنون بآفه ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا باليوم الآخر وأن صانع من صانع منهم أهل المال بألفاظ لا سائل لها .

فصل

وأما المتكلمون فلما رأوا بطلان هذه الطريق عدلوا عنها إلى طريق الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق ونماثل الأجسام وتركبها من الجواهر الفردة . وأنها قابلة للحوادث . وما يقبل الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثة . فاذن يجب أن يكون لما يحدث ليس بحجم ، فبنوا العلم بإثبات الصانع على حدوث الأجسام واستدلوا على حدوثها بأنها مستلزومة للحركة والسكون والإجتماع والإفتراق . ثم قالوا : إن تلك أعراض . والأعراض حادثة . وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث . واحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولاً . ثم إثبات لزومها للجسم ثانياً . ثم إبطال حوادث لا أول لها ثالثاً . ثم إلزام بطلان حوادث لا نهاية لها رابعاً عند فريق منهم . وإلزام الفرق عند فريق آخر . ثم إثبات الجوهر الفرد خامساً : ثم إلزام كون العرض لا يبقى زمانين سادساً . فيلزم

حدوثه والجسم لا يخلو منه وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ثم اثبات تماثل الأجسام سابقا . فيصح على بعضها ما يصح على جميعها . ثم علم بإثبات الخالق سبحانه مبني على هذه الأمور السبعة فلم يمتنع من سلوك هذه الطريق إنكار كون الرب فاعلا في الحقيقة ، وإن سموه فاعلا بالسنتهم ، فإنه لا يقوم به عديم فعل . وفاعل بلا فعل كقيام بلا قيام . وضارب بلا ضرب . وعالم بلا علم . وضم الجهمية إلى ذلك أنه لو قام به صفة لكان جسما ولو كان جسما لكان حادثا فيلزم من إثبات صفاته إنكار ذاته فعطلوا صفاته وأعماله بالطريق التي أثبتوا بها وجوده فكانت أبلغ الطرق في تعطيل صفاته وأعماله . وعن هذه الطريق أنكروا علوه على عرشه وتكلمه بالقرآن وتكليمه لموسى . ورؤيته بالأبصار في الآخرة ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة . وعجبه لقصل القضاء بين الخلائق ، وغضبه ذلك اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب مثله بعده . وجميع ما وصف به نفسه من وصف ذاتي أو معنوي أو فعلي . فأنكروا وجهه الأعلى . وأنكروا أن له يدين وأن له سما وبصراً وحياة . وأنه يفعل ما يشاء حقيقة ، وإن سمى فاعلا فسلم يستحق ذلك لفعل قام به . بل فعله هو عين دفعسوله .

وكذلك الطريق التي سلكوها في إثبات النبوة لم يثبتوا أنها نبوة في الحقيقة فإنهم بنوها على مجرد طريق العادة وهو مشترك بين النبي وغيره ، وحلوا في الفرق فلم يأتوا فيه بما تلحق له الصدور . مع أن النبوة التي أثبتوها لا ترجع إلى وصف وجودي بل هي تعلق الخطاب الأزلي بالنبي ، والتعلق عند أمر عدى . فعادت النبوة عندم إلى أمر عدى . وقد صرحوا بأنها لا ترجع إلى صفة نبوية قائمة بالنبي ﷺ .

وأيضاً حقيقة النبوة والرسالة إنباء الله لرسوله وأمره تبليغ كلامه إلى عباده . وعندم أن الله لا يتكلم ولا يقوم به كلام .

وأما اليوم الآخر فإن جمهور بنوه على إثبات الجوهر للقرن قالوا : لا ينافي التصديق بالمعاد إلا بإثباته . وهو في الحقيقة يخلل لا أصل له . والمثبتون له

يعترفون أن القول به في غاية الإشكال وأدلة متعارضة ، وكثير منهم له قولان في إثباته ونفيه . وسلكوا في تقرير المعاد ما خالفوا فيه جمهور العقلاء ، ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء ، فقالوا ، لو أن الله تعالى يعدم أحزله العالم كلها حتى تصير عدماً محضاً ثم يعيد المعدوم ويقلبه موجوداً حتى أنه يعيد زمته بعينه وبذشته لامن مادة كما قالوا في المبدأ ، فجنوا على العقل والشرع وأغروا أعداء الشرع به ، وحالوا بينهم وبين تصديق الرسل .

وأما المبدأ فإنهم قالوا : إن الله تعالى كان معطلا في الأزل ، والفعل غير ممكن ، مع قولهم كان قادراً عليه ، ثم صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً من غير تجديد أمر أصلاً ، وانقلب الفعل من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وذات الفاعل قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل واحدة .

فهذا غاية عقولهم التي عارضوا بها الوحي . وهذه طرقتهم العكسية التي أم يثبتوا بها رباً ولا رسالة ولا مبدأ ولا معاداً .

الوجه الحادى والثلاثون : إن معارضة الوحي بالعقل ميراث عن الشيخ أبى مرزفه أول من عارض السمع بالعقل وقدمه عليه ، فإن الله سبحانه لما أمره بالسجود لآدم عارض أمره بقياس عقلى مركب من مقدمتين حليتين . إحداهما قوله (أنا خير منه) فهذه هى الصغرى ، والكبرى عندوفة تقديرها : والفاضل لا يسجد للفضول . وذكر سند المقدمة الأولى ، وهو أيضاً قياس على حذف إحدى مقدمتيه فقال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) المقدمة الثانية كلها معلومة أى ومن خلق من نار خير من خلق من طين . فهما قياسان متداخلان . وهذه يسميها المنطقيون الأقبسة المتداخلة ، فالقياس الأول هكذا : أنا خير منه ، وخير المخلوقين لا يسجد لمن هو دونه . وهذا من الشكل الأول . والقياس الثانى هكذا : خلقتنى من نار وخلقته من طين والمخلوق من النار خير من المخلوق من الطين . فنتيجة هذا القياس العقلى : أنا خير منه . ونتيجة الأول : فلا يتبعه أن أسجد له . وأنت إذا تأملت مادة هذا القياس وصورته رأيت أنه أقوى منه كثير من قياساتهم التي عارضوا بها الوحي . والكل باطل .

وقد اعتنذ أتباع الشيخ أبي مرة بأعذار (منها) أنه لما تعارض عنده العقل والنقل قدم العقل (ومنها) أن الخطاب بصيغة الضمير في قوله (اسجدوا) ولا عموم له فإن الضمائر ليست من صيغ العموم (ومنها) أنه وإن كان اللفظ عاماً فإنه خصه بالقياس المذكور (ومنها) أنه لم يعتقد أن الأمر للوجوب بل حمله على الاستحباب لأنه المنقذ ، أو على الرجحان دفعا للاشتراك والمجاز (ومنها) أنه حمله على التراخي ولم يحمله على الفور (ومنها) أنه سأن جناب الرب أن يسجد لغيره ورأى أنه لا يليق به السجود لسواه .

وبالله تأمل هذه التأويلات ، وقابل بينها وبين كثير من التأويلات التي يذكرها كثير من الناس . وفي بني آدم من يصوب دلي إلى يس . وقياسه ، ولهم في تلك تصانيف ، وكان بشار بن برد الشاعر الأعشى على هذا للذهب ، ولهذا يقول في قصيدته :

الأرض مظلة سوداء معتمة والنار معبودة مذكانت النار

ولما علم الشيخ أنه قد أصيب من معارضة الوحي بالعقل ، وعلم أنه لا شيء أبلغ في مناقضة الوحي والشرع وإبطاله من معارضته بالمعقول أوحي إلى تلامذته وإخوانه من الصناعات الخيالية ما يعارضون بها الوحي ، وأومأ أصحابه أنها فراطع عقلية ، وقال : إن قدمتم النقل عليها فسدت عقولكم (وإن الشياطين لبوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعموكم إنكم لمشركون) وقال تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يحيى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا . ولر شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . ولتصفي إليه أئنته الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتروا . أمم مقترفون . أقض الله أئنتي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين . وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم وإن تغلب أكثر من في الأرض بضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون . لأن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)

الوجه الثاني والثلاثون : في بيان فساد معقول الشيخ الذي عارض به الوحى وذلك من وجوه (أحدها) أنه قياس في مقابلة النص ، والقياس إذا صادم النص وقابله كان قياساً باطلاً ، وبسمى قياساً إبليسياً ، فإنه يتضمن معارضة الحق بالباطل . ولهذا كانت عقوبته أن أفسد عليه عقله ودينه وآخرته . وقد بينا فيما تقدم أنه ما عارض أحد الوحى بعقله إلا أفسد الله عليه عقله حتى يقول ما يضحك العقلاء .

(الثاني) أن قوله (أنا خير منه) كذب ، ومستنده في ذلك باطل ، فإنه لا يلزم من تفضيل مادة على مادة تفضيل المخلوق منها على المخلوق من الأخرى ، فإن الله سبحانه يخلق من المادة المفضولة ما هو أفضل من المخلوق من غيرها ، وهذا من كمال قدرته فإن محمداً ﷺ وإبراهيم وموسى وعيسى ونوحاً ، والرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين أفضل من الملائكة . ومذهب أهل السنة أن صالحى البشر أفضل من الملائكة ، وإن كانت مادتهم نوراً ومادة البشر تراباً . فالفضل ليس بالمواد والأصول . ولهذا كان العبيد والموالى الذين آمنوا بالله ورسوله خير وأفضل عند الله من أيس مثلهم من قرش وبنى هاشم ، وهذه المعارضة الإبلسية صارت ميراثاً في أتباعه في التقديم بالأصول والانساب على الإيمان والتقوى ، وهى التى أبطلها الله تعالى بقوله (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) وقال النبى ﷺ « إن الله وضع عنكم عينة » (١) الجاهلية ونظرها بالأبلاء . الناس مؤمن تقي ، وقاجر شقي .

وقال ﷺ « لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأبيض على أسود ، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى » . الناس من آدم وآدم من

(١) من التكبر وتعميمها وتكسر ، وهى فتوة أو فتيلة ، فإن كانت فتوة فهي من التوبة لأن التكبر هو تكلف وتعمية بخلاف المستزحل على سجيته ، وإن كانت فتيلة فهي من عباب الماء وهو أوله وارتفاعه .

تراب ، فانظر إلى سريان هذه النكتة الإبلسية في نفوس أكثر الناس ، من تفضيلهم بمجرد الأنساب والأصول .

(الثالث) أن ظنه أن النار خير من التراب باطل ، مستنده ما فيها من الإضاءة والخفة ، وما في التراب من الثقل والظلمة ، ونسب الشيخ ما في النار من الطيش والخفة ، وطلب العلو والإفساد بالطبع حتى لو وقع منها شواظ بقدر الحبة في مدينة عظيمة لأفسدها كلها ومن فيها ، بل التراب خير من النار وأفضل من وجوه متعددة : منها أن طبعه السكون والرزاقه ، والنار بخلافه . ومنها أنه مادة الحيوان والنبات والأقوات ، والنار بخلافه . ومنها أنه لا يمكن لأحد أن يعيش بدونه ودون ما خلق منه البتة ، ويمكنه أن يعيش برهة بلا نار . قالت عائشة : كان يمر بنا الشهر والشهران ما يوقد في بيوتنا نار ولا نرى ناراً ، قال لها عروة : فاعيشكم ؟ قالت : الأسودان : التمر والماء .

ومنها أن الأرض تؤدي إليك بما فيها من البركة أضاعف أضاعف ما تودعه من الحب والنوى وتربيته لك وتغذيته وتنميته ، والنار تفسده عليك وتمحق بركته . ومنها أن الأرض مهبط وحى الله ومسكن رسله وأبيائه وأوليائه وكفائهم أحياء وأمواتاً . والنار مسكن أعدائه ومأواههم . ومنها أن في الأرض بيتها الذي جعله إماماً للناس وقياماً لهم وجعل حجه محطاً لأوزارهم ، ومكفراً لسيئاتهم ، وجالباً لهم مصالح معاشهم ومعادهم . ومنها أن النار طبعها العلو والفساد . والله لا يحب المستكبرين ولا يحب للفسدين ، والأرض طبعها الخشوع والإخبات ، والله يحب الخاشعين .

وقد ظهر بخلق إبراهيم ومحمد وموسى وعيسى والرسل من المادة الأرضية ، وخلق إبليس وجنوده من المادة النارية ، نعم وخلق من المادة الأرضية الكفار والمشركين ، ومن المادة النارية صالحوا الجن ، ولكن ليس في هؤلاء مثل إبليس . وليس في أولئك مثل الرسل . فعمل الخير من المادة الأرضية ، وعلم الشر من المادة النارية .

ومنها أن النار لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من محل تقوم به لا تستغنى عنه .

وهي محتاجة إلى المادة الترابية في قوامها وتأثيرها ، والأرض قائمة بنفسها لا تحتاج إلى محل تقوم به ولا تفترق في قوامها ونفعها إلى النار ؛ ومنها أن التراب يفسد حسرة النار ويبطلها ويقهرها وإن علت عليه ؛ ومنها أن الرحمة تنزل على الأرض فتقبلها وتحيا بها وتخرج زيتها وأقواتها - تشكر ربها ، وتنزل على النار فتألمها وتطفئها وتحرقها وتذهب بها ، فيبينها وبين الرحمة معاداة ، وبين الأرض وبين الرحمة موالاتة . ومنها أن النار تطفأ عند التكبير وتضمحل عند ذكر كبرياء الرب ولهذا يهرب المخلوق منها عند الاذان حتى لا يسمعه ؛ والأرض تبتلع بذلك وتفرح به وتشهد به لصاحبه يوم القيامة . ويكفي في فضل المخلوق من الأرض أن الله تعالى خلقه بيده ونفخ فيه من روحه ؛ وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء ، فبل حصل للمخلوق من النار واحدة من هذه ؟

فقد تبين لك حال هذه المعارضة العقلية للسمع وفسادها من هذه الوجوه وأكثر منها . وهي من شيخ القوم ورئيسهم ومعلمهم الأول . فاظن بمعارضة التلامذة ؟

ونحن نقول قولاً نقدم بين يديه مشيئة الله وحوله والإعتراف بمتته علينا وفضله لدينا . وإنه محض متته وجوده وفضله . فهو المأمود أولاً وآخرأ على توفيقنا له وتعليمنا إياه :

إن كل شبهة من شبه أدباب المعقولات عارضوا بها الوحي فعندنا ما يظلمها بأكثر من الوجوه التي أبطلنا بها معارضة شيخ القوم . وإن مد الله في الأجل أفردنا في ذلك كتاباً كبيراً ؛ ولو نعلم أن في الأرض من يقول ذلك ويقوم به تبلغ إليه أكباد الإبل اقتدينا في السير إليه بحمى عليه السلام في سفره إلى الخضر ، وبجابر بن عبد الله في سفره إلى عبد الله بن أنيس أسماح حديث واحد ، ولكن زهد الناس في عالم قومه ؛ وقد قام قبلنا بهذا الأمر من برز على أهل الأرض في عصره وفي أعصار قبله . فأدرك من قبله وجيداً ؛ وسبق من بعده سبباً بعيداً (١) .

(١) هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله . وله في هذا كتاب العقل والنقل .

الوجه الثالث والثلاثون : انه سبحانه وصف نفسه بأنه ليس كمثل شيء. وأنه لا سمي له ولا كفؤ له . وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين ، واستحق بقيامها أن يكون (ليس كمثل شيء) وهكذا كونه ليس له سمي أى مثيل يساميه في صفاته وأفعاله ، ولا من يكافيه فيها . ولو كان مسلوب الصفات والأفعال والكلام والاستواء والوجه والبدن ، ومنفياً عنه مباينة العالم ومحايته واتصاله به وانفصاله عنه وعلوه عليه ، وتكونه يمتته أو يسرته أو أمامه أو ورائه . لكن كل عدم مثلاً له في ذلك ، فيكون قد نفى عن نفسه مماثلة الموجودات ، وأثبت لها مماثلة المودومات . فهذا النفي واقع على أكل الموجودات وعلى العدم المحض ، فإن لعدم المحض لا مثل له ولا كفؤ ولا سمي ، فلو كان المراد بهذا نفي صفاته وأفعاله واستوائه على عرشه وتكلمه بالوحي وتكليمه لمن يشاء من خلقه ، لكان ذلك وصفاً له بغاية العدم . فهذا النفي واقع على العدم المحض وعلى من كُتِرَ أوصاف كاله حن تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبهة في كاله ولا سمي ولا كفؤ .

فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تبين ذلك للمعنى الباطل قطعاً ، وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلاً ، فلا يفعل فعلاً ، ولا وجه له ، ولا يد ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يعلم ولا يقدر ، تحقيقاً لمعنى (ليس كمثل شيء) وقال إخوانكم من الملاحدة : ليس له ذات أصلاً . تحقيقاً لهذا النفي : وقال غلاتهم : لا وجود له . تحقيقاً لهذا النفي . وأما الرسل وأتباعهم فإنهم قالوا : إن الله حي وله حياة ، وليس كمثل شيء في حياته وهو قوى ، وله القوة وليس كمثل شيء في قوته (وهو السميع البصير) يسمع ويبصر . وليس كمثل شيء في سمعه وبصره . ومتكلم . وله يدان . ومستوى على عرشه . وليس له في هذه الصفات مثل . فهذا النفي لا يتحقق إلا بإثبات صفات الكمال فإنه مدح له وثناء أثنى به على نفسه . والعدم المحض لا يمدح به أحد ولا يكون كاله ، بل هو أنقص النقص . وإنما يكون كاله إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) لكمال حياته وقبوميته ، وقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) لكمال غناه وملكوته وربوبيته . وقوله

(وما ربك بظلام للعبيد) (ولا يظلم ربك أحداً) لكمال غناه وعدله ورحمته ، وقوله (وما مسنا من لغوب) لكمال قدرته . وقوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء) لكمال علمه . وقوله (لا تدركه الأبصار) لعظمته وإحاطته بما سواه ؛ وأنه أكبر من كل شيء ، وأنه واسع ؛ فيرى ولكن لا يحاط به إدراكاً ؛ كما يعلم ولا يحاط به علماً ؛ فيرى ولا يحاط به رؤية . وهكذا ليس كنهه شيء هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه الإجمال .

وهذا هو المعقول في فطر الناس . فإذا قالوا فلان عديم المثل أو قد أصبح ولا مثل له في الناس . أو ماله شبيه ولا من يكافيه ، فإنما يريدون بذلك أنه تفرد من الصفات والأفعال والمجد بما لا يلحقه فيه غيره . فصار واحداً في الجنس لا مثل له . ولو أطلقوا ذلك عليه باعتبار نفي صفاته وأفعاله ومجده لكان ذلك عندهم غاية الذم والنقص له . فإذا أطلقوا ذلك في سياق المدح والثناء لم يشك عاقل في أنه إنما أراد كثرة أوصافه وأفعاله وأسمائه التي لها حقائق تحمل عليها . فهل يقول عاقل لمن لا قدرة له ولا علم ولا بهر ولا يتصرف بنفسه ؛ ولا يفعل شيئاً ولا يتكلم ، ولا له وجه ولا يد ولا قوة ، ولا فضيلة من الفضائل ، أنه لا شبه له ولا مثل له ؛ وأنه وحيد دهره وفريد عصره ونسيب وحده ؟ وهل فطر الله الأسماء وأطلق ألسنتهم ولغاتهم إلا على ضد ذلك ؟ وهل كان رب العالمين أهل الثناء والمجد إلا بأوصاف كماله ونعوت جلاله وأفعاله وأسمائه الحسنى ؟ وإلا فبماذا يثنى عليه المثنون ؛ ولأى شيء يقول أعرف الخلق به ولا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ، ومعلوم أن هذا الثناء الذي أخبر أنه لا يحصىه لو كان بالنفي لكان هؤلاء أعلم به منه وأشد إحصاء له ؛ فإنهم نقروا عنه حقائق الأسماء والصفات نقياً مفصلاً . وذلك بما يحصى المحصى بلا كلفة ولا تعب . وقد فصله للنفاء وأحصوه وحصروه . بوضحه :

الوجه الرابع والثلاثون : إن الله سبحانه لما نفي عن نفسه ما يناقض الإثبات وبضاد ثبوت الصفات والأفعال ؛ فلم يبق الأمر عديمياً أو ما يستلزم العدم ؛ وكفى السنة والنوم المستلزم لعدم كمال الحياة والقيومية ؛ ونفي العزوب والخفاء المستلزم

لنفي كمال القدرة . ونفي الظلم المستلزم لعدم كمال الغنى والعدل ، ونفي الشربك والظهير والشفيع المتقدم بالشفاعاة المستلزم لعدم كمال الغنى والقهر والملك ؛ ونفي الشبيه والمثيل والكشف المستلزم لعدم الكمال المطلق ونفي إدراك الأبصار له وإحاطة العلم به المستلزم لعدم كمال عظمته وكبريائه وسعته وإحاطته . وكذلك نفي الحاجة والأكل والشرب عنه سبحانه ؛ لاستلزام ذلك عدم كمال غناه ؛ وإذا كان نفي عن نفسه العدم أو ما يستلزم العدم ؛ علم أنه أحق بكل وجود وثبوت لا يستلزم عدماً ولا نقصاً .

وهذا هو الذي دل عليه صريح العقل ؛ فإنه سبحانه له الوجود الدائم القديم الواجب بنفسه الذي لم يستفده من غيره ؛ ووجود كل موجود مفتقر إليه ؛ ومتوقف في تحققه عليه ، والكمال وجود كله ؛ والعدم نقص كله . فإن العدم كإسمه لا شيء . فإمداد النفي الصحيح إلى نفي النقيض ونفي المماثلة في الكمال وعاد الأمران إلى نفي النقص . وحقيقة ذلك نفي العدم وما يستلزم نفي العدم . فتأمل هل نفي القرآن والسنة عنه سبحانه سوى ذلك ؟ وتأمل ؛ هل ينفي العقل الصحيح غير ذلك ، وهو سبحانه قد وصف نفسه بأنه لم يكن له كفواً أحد بعد وصفه نفسه بأنه الصمد . والصمد السيد الذي كل في سؤده . ولهذا كانت العرب تسمى أشرافها بهذا الاسم لكثرة الأوصاف المحمودة للسمى به . قال شاعرهم :

ألا بكر الناعى بخير بنى أسد يعمر بن مسعود والسيد الصمد

فإن الصمد من تصمد نحوه القلوب بالرغبة والرغبة ، وذلك لكثرة خصال الخير فيه ولهذا قال جمهور السلف ، منهم ابن عباس : الصمد الذي كل سؤده وهو العالم الذي كل علمه ، القائد الذي كلت قدرته ، الحليم الذي كل حلمه ، الرحيم الذي كلت رحمته ، الجواد الذي كل جوده ، ومن قال إنه الذي لا جوف له فقول لا يناقض هذا التفسير ، فإن اللفظة من الاجتماع ، فهو الذي اجتمعت فيه صفات الكمال ولا جوف له . فإن ما لم يكن أحد كفواً له لما كان صمداً كاملاً في صمدانيته ، فلو لم يكن له صفات كمال ونعوت جلال ، ولم يكن له علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا يقوم به فعل ، ولا يفعل شيئاً البتة ، ولا حيأله ولا إرادته

ولا كلام ولا وجه ولا يدي، ولا هو فوق عرشه ولا يرضى ولا يفض ولا يحب ولا يفيض، ولا هو فاعل لما يريد ولا يرى ولا يمكن أن يرى ولا يشار إليه ولا يمكن أن يشار إليه، لكان العدم المحض كفوفاً له. فإن هذه الصفة منطقية على المدوم، فلو كان ما يقوله المعطلون هو الحق لم يكن صمداً وكان العدم كفوفاً له.

• • •

وكذلك قوله (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً) فأخبر أنه لا سمي له عقب قول العارفين به (وما تنزل إلا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً رب السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً؟) فهذا الرب الذي له هذا الجند العظيم ولا يتنزلون إلا بأمره. وهو المالك ما بين أيديهم وما خلفهم وما بين ذلك، وهو الذي وكلته قدرته وسلطانه وملكوته وكل علمه. فلا ينسى شيئاً أبداً، وهو القائم بتدبير السماوات والأرض وما بينهما كما هو الخالق لذلك كله، وهو ربه ومليكه. فهذا الرب هو الذي لا سمي له لفردته بكمال هذه الصفات والأفعال. فأما من لا صفة له ولا فعل ولا حقائق لأسمائه، إن هي إلا ألفاظ فارغة من المعاني، فالعدم سمي له.

وكذلك قوله سبحانه (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فإنه سبحانه ذكر ذلك عقب ذكر نعمت كماله وأوصافه فقال (محمسق. كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم. له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم. تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستخفرون لمن في الأرض إلا إن الله هو الشكور الرحيم. والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل - إلى قوله - فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذكركم فيه. ليس كمثل شيء وهو السميع البصير)

فهذا الموصوف بهذه الصفات والأفعال والعلو والعظمة والحفظ والعزة

والحكمة والملك والحد والمغفرة والرحمة والكلام والمشيئة والولاية ، وإحياء الموتى والقعدة التامة الشاملة ، والحكم بين عبادہ ، وكونه فاطر السموات والأرض وهو السميع البصير ، فهذا هو الذي ليس كمثل شيء . لكثرة نعمته وأوصافه وأسمائه وأعماله ، وثبوتها على وجه السكال لا يماثله فيه شيء . فالتبث لصفات كاله هو الذي يصفه بأنه ليس كمثل شيء . وأما المعطل الثاني لصفاته وحقائق أسمائه فإن وصفه بأنه ليس كمثل شيء عاز لا حقيقة له ، كما يقسول في سائر أوصافه وأسمائه .

الوجه الخامس والثلاثون : أنه سبحانه وصف نفسه بأن له المثل الأعلى فقال تعالى (الذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء . والله للمثل الأعلى وهو العزيز الحكيم) وقال تعالى (وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يسيدہ وهو أھون علیہ ولہ المثل الأعلى فی السموات والأرض وهو العزيز الحكيم) فجعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقص وسلب السكال للمشركين ، وأخبر أن المثل الأعلى المتضمن لإثبات السكالات كلها له وحده . وهذا لأن المثل الأعلى ، وهو أعل تفصيل . أى أعلى من غيره . فكيف يكون أعلى وهو عدم محض ونفى صرف ، وأى مثل أدنى من هذا ؟ تعالى الله عن قول المعطلين علواً كبيراً . فمثل السوء العادم صفات السكال . ولهذا جعله مثل الجاحدين لتوحيدہ وكلامہ وحكمته ، لأنهم فقدوا الصفات التي من انصف بها كان كاملاً ، وهي الإيمان والعلم والمعرفة واليقين والإخلاص والعبادة لله والتوكل عليه والإتابة إليه ولزده في الدنيا والرغبة في الآخرة ، والصبر والرضى والشكر ، وغير ذلك من الصفات التي من انصف بها كان بمن آمن بالآخرة ، فلما سلبت تلك الصفات عنهم وهي صفات سكال صار لهم مثل السوء . فمن سلب صفات السكال عن الله تعالى وعلوه على خلقه وكلامه وعلمه وقدرته وسائر ما وصف به نفسه ، فقد جعل لله تعالى مثل السوء وزده عن المثل الأعلى ، وأن مثل السوء هو العدم وما يستازمه ، وضد المثل الأعلى وهو السكال المطلق المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية التي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل كان أعلى من غيره .

ولما كان الرب هو الأعلى، ووجهه الأعلى، وكلامه الأعلى، وسموه الأعلى، وسائر صفاته عليا، كان له المثل الأعلى وهو أحق به من كل ما سواه، بل يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى لئان، لأحدهما إن تكافأ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر وإن لم يتكافأ فالوصف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، فبستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير. وهذا برهان قاطع من إثبات صفات السكال على استحالة التمثيل والتشبيه، فتأمل فيه في غاية الظهور والقوة.

ونظير هذا القهر المطلق مع الوحدة فإنهما متلازمان، فلا يكون القهار إلا واحداً، إذ لو كان معه كفؤ، فإن لم يقهره لم يسكن قهاده على الإطلاق، وإن قهره لم يسكن له كفؤاً وكان القهار واحداً فتأمل كيف كان قوله (لبس كتله شيء) وقوله (وله المثل الأعلى) من أعظم الأدلة على ثبوت صفات كماله سبحانه وتعالى.

(فإن قلت) فإحقيقة المثل الأعلى (قلت) قد أشكل هذا على جماعة من المفسرين ؛ واستشكلوا أقوال السلف فيه ؛ بل إن عياض وغيره قالوا مثل السوء العذاب والنار . والله المثل الأعلى : شهادة (أن لا إله إلا الله) قال قتادة : هو الإخلاص والتوحيد . وقال الواحدى هذا قول المفسرين في هذه الآية ولا أدري لم قيل العذاب مثل السوء . والإخلاص المثل الأعلى ؛ قال وقال قوم : المثل السوء الصفة السوء من إحتياجهم للولد وكرهتهم للإناث خوف العيلة والعار . والله المثل الأعلى الصفة العليا ونوره وبرامته من الولد ، قال : وهذا قول صحيح ؛ والمثل كثيراً يرد بمعنى الصفة وقاله جماعة من المتقدمين .

وقال ابن كيسان : مثل السوء ما ضرب الله الأوصياء وعبدتها من الأمثال، والمثل الأعلى نحو قوله (الله نور السموات والأرض - الآية) وقال ابن جرير : وله المثل الأعلى ، هو الأطيب والأنضل والأجسن والأجل ، وذلكه التوحيد والإذعان له بأنه لا إله إلا هو .

قلت : المثل الأعلى يتضمن الصفة العليا ، وعلم العالمين بها ، ووجوده ؛

العلمي ، والخبر عنها وذكرها ، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه ، فهذا أربعة أمور : ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الأمر ، عليها العباد أو جعلوها . وهذا قول من فسره بالصفة (الثاني) وجودها في العلم والتصور ، وهذا معنى قول من قال من السلف والخلف : إنه ما في قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره ومحبه وإجلاله وتَعْظيْمه ، وهذا الذي في قلوبهم من المثل الأعلى لا يشترك فيه غيره معه ، بل يختص به في قلوبهم كما اختص به في ذاته ، وهذا معنى قول من قال من المفسرين : أهل السماء يحبونه ويعظمونه وأهل الأرض يحجلونه ويعظمونه ، وإن أشرك به من أشرك وعصاه من عصاه وجهده صفاته من جردها ، فكل أهل الأرض معظّمون له يحلون له خاضعون لعظمته . قال تعالى (وله من في السموات والأرض كل له قانتون) فليست تجد أحداً من أوليائه وأعدائه إلا واقفه أكبر في صدره وأعظم من كل ما سواه . (الثالث) ذكر صفاته والخبر عنها وتنزيهاها عن النقائص والميوب والمثيل (الرابع) محبة الموصوف بها وتوحيده والإخلاص له والتوكل عليه ، وكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان هذا الحب والإخلاص أقوى . فعبارة السلف تدور حول هذه المعاني الأربعة لا تتجاوزها . وقد ضرب الله مثل السوء للأصنام بأنها لا تخاف شيئاً وهي مخاوفة ، ولا تملك لنفسها ولا لعايديها ضرراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً .

وقال الله تعالى (ضرب الله مثلا عبداً مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه مثار رزقا حسناً فهو ينفق منه سرا وجهراً هل يستون ؟ اتخذ الله ، بل أكثرهم لا يعلمون . وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم ؟) فهذان مثلان ضربهما الله لنفسه وللأصنام : الأصنام مثل السوء وله المثل الأعلى .

وقال تعالى (يا أيها الناس ضرب مثلا لقاتلتموها له . إن الذين تدهون من دون الله لئ يحفظوا ديناً ولو اجتمعوا له . وإن يسلمهم الذناب شيئاً لا يستنقذوه

منه ضعف الطالب والمطلوب . ماقدوا الله حق قدره إن الله أقوى عزيز)
فهذا المثل الأعلى الذى له سبحانه والأول مثل السوء للصنع وعابديه .

وقد ضرب الله سبحانه للمعاصرين بين الوحي وعقولهم مثل السوء بالسلب
تارة وبالحق تارة وبالأناعام تارة ، وبأهل القبور تارة ؛ وبالعنصر الصم وغير ذلك
من أمثال السوء التى ضربها لهم ولأوتانهم ، وأخبر عن مثله الأعلى بما ذكره
من أسماء وصفاته وأفعاله ، وضرب لأوليائه وعابديه أحسن الأمثال . ومن
تدبر القرآن فهم المراد بالمثل الأعلى ومثل السوء .

السادس والثلاثون : قوله تعالى (أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل
إليك الكتاب مفصلا) فهذا يبين أن الحكم بين الناس هو الله وحده بما أنزل من
الكتاب المفصل ، كما قال فى الآية الأخرى (وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله) وقال
تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب
بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (وأزلنا إليك الكتاب
بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) .
فقوله (أفغير الله أبتغى حكما) استفهام إنكار ، يقول كيف أبتغى حكما
غير الله وقد أنزل كتاباً مفصلاً ، فإن قوله (وهو الذى أنزل إليك الكتاب
مفصلاً) جملة فى موضع الحال . وقوله (مفصلاً) يبين أن الكتاب الحاكم مفصل
مبين ضد ما يصفه به من يزعم أن عقول الرجال تعارض بعض نصوصه أو أن
نصوصه خيلت أو أنهمت خلاف الحق لمصلحة المخاطب ، أو أن لها معان لا تفهم
ولا يعلم المراد منها ، أو أن لها تأويلات باطلة ، خلاف ما دلت عليه ظواهرها ،
فهؤلاء كلهم ليس الكتاب عندهم مفصلاً ، بل بجمل مؤول ؛ ولا يعلم المراد منه ،
والمراد منه خلاف ظاهره أو إنهم خلاف الحق ، ثم قال (والذين آتيناهم الكتاب
يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونون من الممترين) وذلك أن الكتاب
الأول مصدق للقرآن ، فنظر فيه علم علماً يقيناً أن هذا وهذا من مشكاة
واحدة ؛ لا سيما فى باب التوحيد والأسماء والصفات ؛ فإن التوراة من ذلك ليس

هو المبدل المحرف الذى أنكره الله عليهم ، بل هو من الحق الذى شهده القرآن وصدقه ولهذا لم ينكر النبي ﷺ عليهم ما فى التوراة من الصفات ؛ ولا عابهم به ؛ ولا جعله تشبيهاً وتجسيماً وتمثيلاً ، كما فعل كثير من النفاذ وقال : اليهود آتمة التشبيه والتجسيم ، ولا ذنب لهم فى ذلك ؛ فإبهم قرءوا ما فى التوراة ، فالذى عابهم الله به من تأويل التحريف والتبديل لم يعيهم به المعطلة بل شاركهم فيه ، والذى استشهد الله على نبوة رسوله ﷺ به من موافقة ما عندهم من التوحيد والصفات عابهم به ونسبهم إلى التشبيه والتجسيم . وهذا ضد ما عليه الرسول وأصحابه ؛ فإبهم كانوا إذا ذكروا له شيئاً من هذا الذى تسميه المعطلة تجسيمياً وتشبيهاً صدقهم عليه وأقرهم ولم ينكره ؛ كما صدقهم فى خبر الخبر الذى ثبت من حديث ابن مسعود (١) ومحكك تعجباً وتصديقاً له ؛ وفى غير ذلك . ثم قال (وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته) فما أخبر به فهو صدق ، وما أسره فهو عدل .

وهذا يبين أن ما فى النصوص من الخبر فهو صدق ، هلينا أن نصديق به لا نمارضه ولا نعرض عنه . ومن عارضه بعقله لم يصدق به ، ولو صدقه تصديقاً بحسب ما لم يصدق تصديقاً مفصلاً فى أحيان ما أخبر به لم يكن مؤمناً . ولو أقر يلفظه مع جحد معناه أو صرفه إلى معان أخر غير ما أريد به لم يكن مصدقاً ، بل هو إلى النكذب أقرب .

البايع والثلاثون : إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص ويوردون استدلالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها وكانوا يستلونه عن الجمع بين النصوص التى يروى ظاهرها التعارض ، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولا يعارض النص البتة ؛ ولا عرف فيهم أحد ، ولم أكل الأمة عقولا عارض نصاً بعقله ؛ وإنما حكى الله تعالى ذلك عن الكفار كما تقدم .

وثبت فى الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : من نوقش الحساب عذب ، فقالت عائشة : يا رسول الله ، أليس الله يقول (فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف

يحاسب حساباً يسيراً) فقال: بلى، ولكن ذلك العرض. ومن نوقش الحساب عذب، فأشكل عليها الجمع بين النصين حتى بين لها النبي ﷺ أنه لا تعارض بينهما، وأن الحساب اليسير هو العرض الذي لا بد أن يبين الله فيه لكل عامل عمله، كما قال تعالى (يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) حتى إذا ظن أنه لا ينجو نجاه الله بعفوه ومغفرته ورحمته؛ فإذا ناقشه الحساب عذبه ولا بد. ولما قال «لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة»، قالت له حفصة: أليس الله تعالى يقول (وإن منكم إلا واردة) قال: أو لم تسمعي قوله (ثم تجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً) فأشكل عليها الجمع بين النصين، وظنت الورد هو دخولها، كما يقال: ورد المدينة إذا دخلها فأجابها النبي ﷺ بأن ورود المتقين غير ورود الظالمين، فإن المتقين يردونها وورداً ينجون به من عذابها؛ والظالمين يردونها وورداً يصيرون جثياً فيها به.

وقال له عمر: ألم تكن نحدثنا أنا نأتى البيت وخطوف به؟ فقال: هل قلت إنك تدخله العام؟ قال لا. قال: فإنك آتية ومطوف به، فأشكل على عمر رجوعهم عام الحديبية وأم يدخلوا المسجد الحرام، ولا طافوا بالبيت، فبين لهم أن اللفظ مطلق لا دليل فيه على ذلك العام بعينه، فنزله على ذلك العام غلط، فرجع عمر وعلم أنه غلط في فهمه.

ولما نزل قوله تعالى (ليس بأمانكم ولا أمانى أهل الكتاب. من يعمل سوءاً يجز به) قال أبو بكر: يا رسول الله، جاءت قاصمة الظهر، فأينما يعمل سوءاً؟ فقال: يا أبا بكر، ألسنت تنصب؟ ألسنت تحزن؟ أليس يصيبك الأذى؟ قال: بلى، قال: فذلك مما تجزون به فأشكل على الصديق أمر النجاة مع هذه الآية وظن أن الجزاء في الآخرة ولا بد. فأخبره النبي ﷺ أن جزاءه وجزاء المؤمنين بما يعملونه من سوء في الدنيا ما يصيبهم من النصب والحزن والمشفقة، فيكون ذلك كفارة لسيئاتهم فلا يعاقبون عليها في الآخرة. وهذا مثل قوله (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم)

ولما نزل قوله تعالى (الذين آمنوا وأولئك هم الأمن)

[وهم مهتدون] قال الصحابة رضى الله عنهم : يا رسول الله ، وأين لم يأس إيمانهم بظلم ؟ قال : ذاك الشرك ، ألم تسمعو أقول المبدل الصالح (إن الشرك ظلم عظيم) فلما أشكل عليهم المراد بالظلم وظنوا أن ظلم النفس داخل فيه ، وأن من ظلم نفسه أى ظلم كان ، لم يكن آمناً ولا مهتدياً ، أجابهم ﷺ : إن الظلم الرافع للأمن والهداية على الإطلاق هو الشرك .

وهذا واقع هو الجواب الذى يشفى العليل ويردى الخليل ، فإن الظلم المطلق التام هو الشرك الذى هو وضع العيادة فى غير موضعها ، والأمن والهدى المطلق هو الأمن فى الدنيا والآخرة ، والهدى إلى الصراط المستقيم .

ولما نزل قوله تعالى (لله ما فى السموات وما فى الأرض وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) أشكل ذلك على بعض الصحابة وظنوا أن ذلك من تكليفهم بما لا يطيقونه ، فأمرهم ﷺ أن يقابلوا النص بالقول . فبين الله سبحانه بعد ذلك أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وأنه لا يؤاخذهم بما نسوه أو أخطأوا فيه ، وأنه لا يحمل عليهم إصراراً كما حمّله على الذين من قبلهم ؛ وأنه لا يحملهم مالا طاقة لهم به ، وأنهم إن قصروا فى بعض ما أمروا به أو نهوا عنه ثم استغفروا عفا الله عنهم وغفر لهم ورحمهم . فانظر ماذا أعطاهم الله تعالى لما قابلوا خبره بالرضى والتسليم والقبول والانقياد دون المصارعة والرد .

ومن ذلك أن عائشة لما سمعت قوله ﷺ : «إن الميت يعذب بكاهله عليه» طرخته بقوله تعالى (ولا تؤذوا زرة وزر أخرى) ولم تعارضه بالعقل ؛ بل غلطت الرواة . والصواب عدم المصارعة وتصويب الرواة ، فإنهم عن لايتهم ، وهم هم روايته ، والمغيرة بن شعبه وغيرهم ، والعذاب الحاصل للميت بسبب بكاهله تأله وتأذيه يكاثم عليه ؛ والوزر المنفى حمل غير صاحبه هو عقوبة البرى . وأخذه بجريره غيره . وهذا لا يناق تناذى البرىء التسليم بحصية غيره . فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بمقولهم وآرائهم ، وإن كانوا يطلبون الجمع بين النصين يوم ظاهرهما التماضى .

ولهذا لما عارض بلال بن عبد الله ^(١) قوله ﷺ ولا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، برأيه . عقله وقال : والله لنمنعن ، أقبل عليه أبوه عبد الله فنبهه سباً ما سبه مثله ، وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ ، وتقول : والله لنمنعن ؟
ولما حدث عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ بقوله : إن الحياء خير كله ، فعارضه معارض بقوله إن منه وقاراً ومنه ضعفاً ، فاشتد غضب عمران ابن حصين وقال : أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول : إن منه كذا ومنه كذا ؟ وظن أن المعارض زنديق . فقيل له : يا أبا نجد ، إنه لا بأس به .

ولما حدث عباد بن الصامت بقول النبي ﷺ : الفضة بالفضة وإلا فإماء وهاء — الحديث ، قال معاوية : ما أرى بهذا بأساً ، يعني بيع أنية الفضة بالفضة متفاضلاً ، غضب عباد وقال : أقول قال رسول الله ﷺ وتقول ما أرى بهذا بأساً ؟ وقال : لا أساساً لك بأرض أنت بها أبداً . ومعاوية لم يعارض النص بالرأى وكان أتقى الله من ذلك ، وإنما خص عمومهم وقيد مطلقه بهذه الصورة وما يشابهها ورأى أن التفاصيل في مقابلة أثر الصنعة فلم يدخل في الحديث . وهذا مما يسوغ فيه الإجهاد ، وإنما أنكر عليه عباد مقابله لما رواه بهذا الرأي . ولو قال له : نعم حديث رسول الله ﷺ على الرأس والعين ولا يجوز مخالفته ، ولكن هذه الصورة لا تدخل في أمثله ، فإنه إنما قال : الفضة بالفضة مثلاً ومثلاً بوزن . وهذه الزيادة ليست في مقابلة الفضة ، وإنما هي في مقابلة الصنعة ، ولا تذهب الصنعة هدرأ ، لما أنكر عليه عباد ، فإن هذا من تمام فهم النصوص وبيان ما أريد بها كما أنه هو ^(٢) ومعاذ بن جبل وغيرهما من الصحابة لما ورثوا المسلم من الكافر ولم يورثوا الكافر من المسلم لم يعارضوا قوله ﷺ ولا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم ، بقولهم وآرائهم بل قيدوا مطلق هذا اللفظ وخصصوا عمومهم وظنوا أن المراد به الحرى ، كما فعل ذلك بعض الفقهاء في قوله ﷺ ولا يقتل مسلم بكافر ، حيث حملوه على الحرى دون الذمى والأهمل . والتصحابة

(١) هو بلال بن عبد الله بن عمر بن الخطاب والفضة في صحيح مسلم (٢) أي عبادة

في هذا التقييد والتخصيص أعند من هؤلاء من وجوه كثيرة ، ليس هذا موضعها .

وقد كان السلف يشتد عليهم معارضة النصوص بأراء الرجال ، ولا يقرون على ذلك وكان ابن عباس يحتج في متعة الحج (١) بسنة رسول الله ﷺ وأمره لا يحمله بها ، فيقولون له : إن أبا بكر وعمر أفردا الحج ولم يتخما ، فلما أكرموا عليه قال : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء . أقواله قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟ فرحم الله ابن عباس ، كيف لو رأى قوما يعارضون قول رسول الله ﷺ بقول الرسطو وأفلاطون وابن سينا والفولاني وجههم بن صفوان وبشر الرمسي وأبي الحقيق العلقم وأضرابهم ؟

ولقد سئل عبد الله بن عمر عن متعة الحج فأمر بها ، فقيل له : لئن أباك نهى عنها ، فقال : إن أبي لم يرد ما تقولون ، فلما أكرموا عليه قال : أمر رسول الله ﷺ أحق أن تتبعوا أم أمر عمر ؟

ولما حدث حميد عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ في تفسير قوله تعالى (فلما نجلي ربه للجليل) قال ، وضع أصبعه على طرف خنصره فساخ الجبل ، أنكر عليه بعض الحاضرين وقال : أحدث بهذا ؟ فضرب حميد في صدره وقال : أحدثك عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ وتقول : أحدث بهذا ؟ فكنت نصوص رسول الله ﷺ أجل في صدورهم وأعظم في قلوبهم من أن يعطوها بقول أحد من الناس ، ولا تثبت قدم أحد على الإيمان إلا على ذلك .

الثامن والثلاثون : إن المفولات ليس لها ضابط ولا هي محصورة في نوع معين ؛ فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصمون إليها ويختصون بها ، فللفرس عقليات ، وللهند عقليات ، وللجوس عقليات ، وللمأبنة عقليات . وكل طائفة من هذه الطوائف ليسوا بمتقين على العقليات ، بل بينهم فيها من الاختلاف ، وهو معروف عند المعتنقين به ونحن ننفككم من هذه المفولات واضطرابها ونحاذركم إلى المفولات (١) الفتن وهو الاحرام بالعمرة في أشهر الحج ثم الاحرام بالحج من مكة .

مقدم على الأفراد والقران .

التي في هذه الأمة فإنه ما من مدة من المدد إلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أنها بها أن العقل دل عليها . ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله فنقول :

لما أظلمت الأرض وبعد عهدها بنور الوجود فكانوا كما قال النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : « إني خلقت عبادي حنفاء ، وإنهم اتهم الشياطين فاجتاتهم عن دينهم »^(١) وحرمت عليهم ما أحلت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً . وأن الله نظر إلى أهل الأرض ففقههم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب ، فسكان أهل العقل كلهم في مقته إلا بقايا متمسكين بالوحي . فلم يستفيدوا بعقولهم حين فقدوا نور الوحي إلا عبادة الأوثان والصلبان والثيران والكواكب والشمس والقمر والحيرة والشك . أو السحر أو تعطيل الصانع والكسفر به ، فأطلع الله شمر الرافة في تلك الظلمة سر اجأ منيراً ، وأنعم بها على أهل الأرض في عقولهم وقروهم ودهاشهم ومعادهم نعمة لا يستطيعون لها شكورا ، فأبصروا بنور الوحي ما لم يكونوا بعقولهم يبصرونه ، ورأوا في ضوء الرسالة ما لم يكونوا يرونه ، فسكانوا كما قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

وقال تعالى (الر . كتاب أنزلناه إليك لنخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد)

وقال تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) ففى الرعيل الأول وضوء ذلك النور لم تطفئوا أصف الأوهاء !

(١) قال في التهذيب . يقال القوم إذا تركوا القصد والهدى اجتالهم الشيطان وقال الصاغاني . ومنه الحديث القدسي « إني خلقت عبادي لآلئ ، أي استخفهم بالوهماني بالضلالة . وقال الصاغاني . أي ذهبوا بهم وساقوهم . له . تاج الروس .

ولم يلتبس بظلم الآراء ، وأوصوا من بعدهم ألا يفارقوا ذلك النور الذي اقتبسوه منهم ، فلما كان في أواخر عصرهم حدثت الشيعة والخوارج والقندية والمرجئة ، فبعدوا عن النور الذي كان عليه أوائل الأمة ومع هذا فلم يفارقوه بالكلية . بل كانوا للنصوص معظمين وبها مستدلين ؛ ولما على الآراء والعقول مقتدئين . ولم يدع أحد منهم أن عنده عقليات تعارض الوحي والنصوص ، وإنما أتوا بمن سوء الفهم فيها . فصاح بهم من أدركهم من الصحابة و ~~كبار~~ التابعين من كل قطر ، ودموم بالمعظائم ، وتبرءوا منهم وحذروا من سييلهم أشد التحذير ، وكانوا لا يرون السلام عليهم وبجالتهم .

ولما كثرت الجهمية في آخر عصر التابعين كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأى ، ومع هذا فكانوا قليلين أذلاء مذمومين . وأوهم شيخهم الجعد بن درهم ، وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه ؛ ولهذا يسمى مروان الجعد . وعلى رأسه سلب الله بنى أمية الملك والخلافة وشتمه في البلاد ومزقهم كل ممزق ببركة المعطلة النفاء .

ولما اشتهر أمره في المسلمين طلبه خالد بن عبد الله القسري - وكان أميراً على العراق - حتى ظفر به فخطب الناس في يوم الأضحى . وكان آخر ما قال في خطبته : أيها الناس ضجوا ؛ تعيل الله ضحاياكم ؛ فإني مضع بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ولم يتخذ إبراهيم خليلاً . تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه في أصل للنير ، وكان ضحيته . ثم طفت تلك البدعة والناس إذ ذاك عنق واحد ^(١) أن الله فوق سمواته على عرشه بأن من خلقه ، موصوف بصفات الكمال ونعوت الجلال ؛ وأنه كلم عبده ورسوله موسى تكليماً ونجى للجهل فجعله ذكاً . شيئاً . إلى أن جاء أول المائة الثالثة وولى على الناس عبد الله المأمون . وكان يحب أنواع العلوم ، وكان مجلسه عامراً بأنواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المعقولات ، فأمر بتعبير ^(٢) كتب يونان .

(١) المتنى الجماعة من الناس ومراد ، بمعين على أمر واحد

(٢) أي بترجمتها ونقلاها إلى العربية .

وأقدم لها المزمجين من البلاد ، فترجمت له وعبرت ، فاشتغل بها الناس . والملك سوق ما ينفق فيه جلب إليه ، فقلب على مجلسه جماعة من الجهمية بمن كان أخوه الأمين قد أنصاهم وتبعهم بالحبس والقتل ؛ فغشوا بدعة النجهم في أذنه وقلبه فقبلها واستحسنها ودعا الناس إليها وعاقبهم عليها . فلم تطل مدته . فصار الأمر بعده إلى المعتصم ، وهو الذي ضرب أحمد بن حنبل ، فقام بالدعوة بعده ، والجمعية تصوب فعله وتدعو إليه ، وتقبره أن ذلك هو تنزيه الرب عن التشبيه والتجسيم . وهم الذين غلبوا على مجلسه وقربه ، والقضاة والولاة منهم . فإنهم تبع ملوكهم ومع هذا فلم يكرهوا يتجاسرون على إلغاء النصوص وتقديم العقول والآراء عليها . فإن الإسلام كان في ظهور وقوة ، وسوق الحديث نافقة ، وأعلام السنة على ظمير الأرض . ولكن كانوا على ذلك يحومون وحوله يدندنون ، وأخذوا الناس بالرغبة والرغبة ؛ فمن بين أعمى مستجيب ؛ ومن بين منكرو مفتد بنفسه منهم بإعطاه ما سألوه . وقلبه مطمئن بالإيمان . وثبت الله أقداماً جعل قلوبهم في نصر دينه أقوى من الصخر وأشد من الحديد . فأقامهم لنصر دينه ، وجعلهم أئمة يقتدى بهم المؤمنون لما صبروا وكانوا بآياته يوقنون : فإنه بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين . قال تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) فصبروا من الجهمية على الأذى الشديد ؛ ولم يتركوا سنة رسول الله ﷺ لما دغبهم به من الوعد ولا لما أرعبهم به من الوعيد . ثم أطفأ الله برحمته تلك الفتنة وأخذ تلك الكلمة ، ونصر السنة نشرأ عزيزاً ، وفتح لأهلها فتحاً ميبساً ، حتى صرخ بها على رؤوس المنابر ، ودعى إليها في كل باد وحاضر ، وصنف في ذلك الزمان في السنة مالا يحصيه إلا الله .

ثم انقضى ذلك العصر وأهله ، وقام بعدهم ذريتهم يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله على بصيرة إلى أن جاء مالا قبل لأحدهم وهم جنود إبليس حقاً ، المعارضون لما جاءت به الرسل بمقولهم وآرائهم . وهم القرامطة والباطنية والملاحدة ، ودعوهم إلى العقل المجرد ، وأن أمور الرسل تعارض للمقول . فهم القائلون بهذه الطريقة حتى القيام بالقول والفعل ، فجري على الإسلام وأهله

منهم ما جرى ، وكسروا عسكر الخليفة مراراً عديدة ، وقتلوا المساج قتلًا قديعاً ، وانتهوا إلى مكة فقتلوا بها من وصل من الحاج إليها وقلعوا الحجر الأسود من مكانه ، وقويت شوكتهم واستفحل أمرهم وعظمت بهم الرزية واشتدت بهم البلية .

وأصل طريقهم أن الذي أخبر به الرسل قد عارضه العقل ، وإذا تمادى العقل والنقل قدمنا العقل . وفي زمانهم استولى الكفار على كثير من بلاد الإسلام بالشرق والمغرب ، وكاد الإسلام أن يهدم ركنه لولا دفاع الذي ضمن حفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . ثم تحدث دعوة هؤلاء في المشرق وظهرت من المغرب قليلاً قليلاً ، حتى استفحلت وتمسكت واستولى أهلها على كثير من بلاد المغرب . ثم أخذوا يطأون البلاد حتى وصلوا إلى بلاد مصر فلكوها وبنوا بها القاهرة ؛ وأقاموا على هذه الدعوة مصر حينهاهم وولاتهم وقضائهم وفي زمانهم صنف رسائل إخوان الصفا والإشارات والشفاء^(١) وكتب ابن سينا ، فإنه قال : كان أبي من أهل الدعوة الحاكية^(٢) وعطفت في زمانهم السنة وكتبها والآثار جملة إلا في الخفية ، وشمار هذه الدعوة تقديم العقل على الوحي ، واستولوا على بلاد المغرب ومصر والشام والحجاز ، واستولوا على العراق سنة وأهل السنة فيهم كأهل الذمة بين المسلمين ، بل كان لأهل الذمة من الأمان والجاه ولهم عندهم ما ليس لأهل السنة . فكم أعظم من سيوفهم في أعناق العلماء ، وكم مات في سجونهم من ورثة الأنبياء ؛ حتى استنفذ الله الإسلام والمسلمين من أيديهم في أيام نور الدين وابن أخيه صلاح الدين فأبلى الإسلام من علته ، بعد ما وطن نفسه على العزاء ، واتمشع بعد طول التحول حتى استبشر أهل الأرض والسماء . وأبدر حلاله بعد أن دخل في الخفاق . وثابت إليه روحه بعد أن بلغت التراقي . وقيل من راق . واستنفذ الله بعبده وجنوده بيت المقدس من أيدي عبدة الصليب . وأخذ كل من أنصار الله ورسوله من نصرة دينه

(١) الإشارات والشفاء لابن سينا (٢) نسبة إلى الحاكم أحد خلفاء الفاطميين

بنصيب . وعلت كلفة السيرة وأذن بها على رؤس الأشهاد، ونادى المنادى يا أنصار الله لا تنكروا عن الجهاد ، فإنه أبلغ الزاد ليوم المعاد .

فعاش الناس في ذلك النور مدة حتى استولت الظلمة على بلاد الشرق ، فقدموا الآراء والمقولات والسياسة والأذواق على الوحي ، وظهرت فيهم الفلسفة والمنطق وتوابعهما . فبعث الله عليهم عبداً أولى بأس شديد فحاسبوا خلال الديار وعاثوا في القرى والأمصار وكاد الإسلام أن يذهب اسمه وينمحى رسمه . وكان مشار هذه الفتنه وعالمها الذي يرجع إليه وزعيمها المعول فيها عليه ، شيخ شيوخ المعارضين بين الوحي والعقل ؛ وإمامهم في وقته نصير الشرك والكفر (الطوسي) فلم يعلم في عصره أحد عارض بين العقل والنقل معارضة رأم بها إبطال النقل بالكلية مثله ، فإنه أقام الدعوة الفلسفية ، واتخذ الإشارات عرضاً عن السور والآيات . وقال : هذه عقليات قطعية برهانية قد قابلت تلك التقلبات الخطائية ؛ واستعرض أهل الإسلام وعلماء أهل الإيمان والقرآن والسنة على السيف ؛ فلم يبق منهم إلا من قد أعجزه ، قصداً لإبطال الدعوة الإسلامية ، وجعل مدارس المسلمين وأوقافهم للنجمية السحرة والمنجمين والفلاسفة والملاحدة والمنطقيين ؛ ورأى إبطال الأذان وتحويل الصلاة إلى القطب الشمالي ، فخال بينه وبين ذلك من تكفل بحفظ الإسلام ونصره ، وهذا كله من ثمرة المعارضين بين الوحي والعقل .

واتسكن قصة شيخ هؤلاء القديم (١) منك على ذكر كل وقت ، فإنه أول من عارض بين العقل والنقل ، وقدم العقل ، فسكن من أمره ما نص الله ، وورث الشيخ تلامذته هذه المعارضة . فلم يزل يجرى على الأنبياء وأتباعهم منها كل محنة وبلية وأصل كل بلية في العالم كما قال محمد الشهرستاني : من معارضة النص بالرأي وتقديم الهوى على الشرح . والناس إلى اليوم في شروء هذه المعارضة . ثم ظهر مع هذا الفسح المتأخر المعارض أشياء لم تكن تعرف قبله :

حسيات العميدى ، وحقائق ابن عربى ، وتشكيكات الرازى وقام سوق الفلسفة والمنطق وعلوم أعداء الرسل .

ثم نظر الله إلى عباده وانتصر لكتابه ودينه ، وأقام جنداً يغزو ملوك هؤلاء بالسيف والسنان ، وجنداً يغزو علماءهم بالحجة والبرهان . ثم نبغت نابعة منهم فى رأس القرن السابع فأقام الله لدينه شيخ الإسلام أبى المباس أحد ابن تيمية قدس الله روحه ، فأقام على غزوه مدة حياته باليد والقلب واللسان ؛ وكشف للناس باطلهم وبين تلبسهم وبذليهم وقابلهم بصريح المعقول وصحيح المنقول ، وشفى واشتفى ، وبَيَّن تناقضهم ومفارقتهم لحكم العقل الذى به يدلون وإليه يدعون ، وإنهم أترك الناس لأحكامه وقضاياه ، فلا وحى ولا عقل ، فأرداهم فى حفرة ؛ ورشقهم بسهامهم ، وبين أن صحيح معقولاتهم خدم لنصوص الأنبياء ، فجاء الله عن الإسلام وأهله خيراً .

الوجه التاسع والثلاثون : إنه قد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه . وإنه أحق بالكمال من كل ما سواه . وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله ، وكذا العزة والعلم والقدرة والكمال ، وسائر صفات الكمال ؛ وقام البرهان السمعى والعقل على أنه يمنع أن يشترك فى الكمال التام اثنان ، وأن الكمال التام لا يكون إلا لواحد ، وهاتان مقدمتان يقينيتان معلومتان بصريح العقل ، وجاءت نصوص الأنبياء مفصلة بما فى صريح العقل إدراكه قطعاً . فاتفق على ذلك العقل والنقل ، قال الله تعالى (ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً) وقد اختلف فى تعلق قوله (أن القوة لله جميعاً) بماذا ؟ فقالت طائفة : هو مفعول يرى أى فلو يرون أن القوة لله جميعاً لما عصوه ولما كذبوا رسله وقدموا عقولهم على وحيه . وقالت طائفة : بل المعنى لأن القوة لله جميعاً ، وجواب لو محذوف على التقدير . أى ولو يرى هؤلاء حالهم وما أعد الله لهم إذ يرون العذاب لأروا أمراً عظيماً . ثم قال (أن القوة لله جميعاً) وقال (أن الأمر كله لله) وقال النبى ﷺ فى دعاء الاستفتاح . اللهم لك الحمد كله ، وفى الأمر الآخر اللهم لك الحمد كله .

ولك الملك كله ، وبيدك الخير كله ، وإليك يرجع الأمر كله .

فله سبحانه كل صفة كمال وهو موصوف بتلك الصفات كلها . ونذكر من ذلك صفة واحدة يعتبر بها في سائر الصفات : وهو أنك لو فرضت جمال الخلق ظاهراً من أولهم إلى آخرهم اجتمع لشخص واحد منهم ، ثم كان الخلق كلهم على جمال ذلك الشخص لكان نسبته إلى جمال الرب تبارك وتعالى دون نسبة مراج ضئيف إلى جرم الشمس وكذلك قوته سبحانه وعلمه ومحمه وبصره وكلامه وقدرته ورحمته وحكمته وزوجوده وسائر صفاته وهذا مما دلت عليه آياته الكونية والسموية ، وأخبرت به رسوله عنه كما في الصحيح عنه ﷺ «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه »

فإذا كانت سبحات وجهه الأعلى لا يقوم لها شيء من خلقه ، ولو كشف حجابه النور عن تلك السبحات لأحرقت العالم العلوي والسفلي ، فالأذن بجلال ذلك الوجه الكريم وعظمته وكبريائه وكأله وجلاله وجماله ؟ وإذا كانت السموات مع ستمتها وعظمتها يجعلها على إصبع من أصابعه والأرض على إصبع والبحار على إصبع والجبال على إصبع ، فالأذن باليد الكريمة التي هي صفة من صفات ذاته ؟ وإذا كان يسمع جميع الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات بأقطار الأرض والسموات فلا تهتبه عليه ولا تختلط عليه ، ولا يغلطه سمع عن سمع ، ويرى القلة السوداء على الصخرة الصماء تحت أطباق الأرض في الليلة الطلواء . ويعلم ما تنره القلوب وأخفى منه . وهو ما لم يحظر لها إنه سيخطر لها ، ولو كان البحر المحيط بالعالم مداداً ومحيط به من بعده سبعة أبحر كلها مداد وجميع أشجار الأرض . وهو كل ثبت قام على ساقه بما يصدمها لا يحصد ، أقلام يكتب بها ، نفدت الأقلام والبحار ولم ينفد كلامه .

وهذا وغيره بعض ما تعرف به إلى عباده من كآله ، وإلا فلا يمكن لأحد قط أن يحمي ثناء عليه ، بل هو كما أثنى على نفسه . فكل الثناء وكل الحمد وكل

المجد ، وكل السكال له سبحانه . هو الذى وصلت إليه عقول أهل الإثبات وتلقوه عن الرسل ولا يحتاجون في ثبوت علمهم وجزمهم بذلك إلى الجواب عن الشبه القادحة في ذلك ، وإذا وردت عليهم لم تقدح فيما علموه وعرفوه ضرورة من كون ربهم تبارك وتعالى كذلك وفوق ذلك .

فلو قال قائل : هذا الذى علمتموه لا يثبت إلا بالجواب عما عارضه من العقليات . قالوا ، لقائل هذه المقالة : هذا كذب وبهت : فإن الأمور الحسية والعقاية اليقينية قد وقع فيها شبهات كثيرة تعارض ما علم بالحق والعقل ، ولو توقف علمنا بذلك على الجواب عنها وحلها لم يثبت لنا ولا لأحد علم بشئ من الأشياء : ولا نهاية لما تقذف به النفوس من الشبه الخيالية وهى من جنس الوسواس والخطرات والخيالات التى لا تزال تحدث فى النفوس شيئاً فشيئاً ، بل إذا جزمنا بقبول الشئ جزمنا ببطلان ما يناقض ثبوته . ولم يكن ما يقدر من الشبه الخيالية على نقيضه مانعاً من جزمنا به ، ولو كانت الشبهة ما كانت ، فما من موجود يدركه الحس إلا ويمكن كثير من الناس أن يقيم على عدمه شهاً كثيرة يعجز السامع عن حلها . ولو شئنا لذكرنا لك طرفاً منها تعلم أنه أقوى من شبه الجهمية النفاة لعل الرب على خلقه وكلامه وصفاته .

وقد رأيت أو سمعت ما أقامه كثير من المتكلمين من الشبه على أن الإنسان تبدل نفسه الناطقة فى الساعة الواحدة أكثر من ألف مرة ، وكل لحظة تذهب روحه وتفرق وتحدث له روح أخرى غيرها أبداً . وما أقاموه من الشبه على أن السموات والأرض والجبال والبحار تبدل كل لحظة ويغلفها غيرها ، وما أقاموه من الشبه على أن روح الإنسان ليست فيه ولا خارجة عنه ، وزعموا أن هذا أصح المذهب فى الروح ، وما أقاموه من الشبه أن الإنسان إذا انتقل من مكان إلى مكان لم يمر على تلك الأمكنة الأخرى التى من مبدأ حركته ونهايتها ولا قطعها ولا حاذاها ، وهى مسألة طيرة النظام ؛ وأضاعف أضاعف ذلك .

وهو لا طائفة إلا واحدة من الإلهادية كلهم يقولون إن ذات الخالق هى عين ذات

المخاوف ولا فرق بينهما الآتية ، وإن الإثنين واحد ، وإنما الحس والوهم يغاظر في التعدد ويقيمون على ذلك شبهاً كثيرة قد نظمها ابن الفارض في قصيدته ، وذكرها صاحب الفتوحات في نصوصه وغيرها ، وهذه للشبه كلها من واد واحد ، وهي خزانة الوسوس ولولم نجزم بما علمناه إلا بعد العلم برد تلك الشبهات لم يثبت لنا علم أبداً . فالهافل إذا علم أن هذا الخبر صادق علم أن كل ما عارضه فهو كذب ، ولم يحتج لأن يعرف أعيان الأخبار للمعارضة له ولا وجوها ، والله المستعان .

الوجه الأربعون : إن الطريق التي سلكها نفاة الصفات والعن والتكلم من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هي حينها الطريق التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة نصوص المعاد بآرائهم وعقولهم ومقدماتها ، ثم نقلوها بعينها إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الحس والزكاة والحج والصيام ، فجعلوها للعامة دون الخاصة ، قال الأمر بهم إلى أن الحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفق عليها جميع الملل وجاءت بها جميع الرسل ، وهي الإيمان بالله ، واليوم الآخر ، والأعمال الصالحة قال تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابغين من آمن منهم بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

فهؤلاء الملاحدة يحتجون على نفاة الصفات بما وافقهم عليه من الإعراض عن نصوص الوحي ونفي الصفات ؛ كما ذكر ابن سينا في رسائله الاضوية ، فإنه قال فيها ، لما ذكر حجة من أثبت معاد للبدن ؛ وأن الداعي لهم إلى ذلك ماورد به الشرح من بمت الأموات . فقال : وأما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قاتون واحد ، وهو أن للملة الآتية على لسان نبي من الأنبياء برام بها خطاب اليهود كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والابن ومثي والوضع والتغير ؛ حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكونه

لها شريك في النوع ، أو يكون جزء وجودي كمي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه ، ولا حيث تصح الإشارة إليها بأنها هنا أو هناك ، وهذا ممتنع لإقائه إلى الجهور . ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة والعبرانيين الأجلاف لاسرعوا إلى العناد ، وانفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بعموم لا وجود له أصلاً ، ولهذا ورد ما في التوراة تشبيهاً كله ، ثم إنه لم يرد في الفرقان من الإشارات إلى هذا الأمر إلا م شئ ، ولا إلى تصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه جاء تزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له . وأما الأحكام التشبيهية فأكثر من أن تحصى ولكن أبي القوم إلا أن يعلوها . فإذا كان الأمر في التوحيد هذا ؛ فكيف بما بعده من الأمور الاعتقادية ؟ ولعل من الناس أن يقول : إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً ، وإن الألفاظ التشبيهية مثل الوجه واليد والإيمان في ظل الغمام ، والحجر والذهب والصحك والحيا ، صحيحة ولكن مستعملة استعارة ومجازاً . قال : ويدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة أن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارات والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع مثلها يصاح أن تستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيه تلبس .

وأما قوله في (في ظل من الغمام) وقوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) على القسمة المذكورة وما جرى مجراه - فليس تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبادة مستعارة أو مجازية ، فإن كان أريد فيها ذلك إظهاراً فقد رضى بوقوع الغلط والتشبيه والاعتقاد المعوج بالإيمان بظواهر ما تصريحاً .

وقوله (يد الله فوق أيديهم) وقوله (ما فرطت في جنب الله) فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا تلبس على ذي معرفة لفنتهم ، كما تلبس في تلك الأمثلة ؛ فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة أنها مستعارة مجازية ، كذلك في تلك لا يقع شبهة في

أنها ليست استعمارية ولا مجازية ، ولا يراد فيها شيء غير الظاهر .

ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعادة ، فأين التوكيد والعبادة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكام العالم قاطبة ؟

ثم قال في ضمن كلامه : إن الشريعة الجائية على لسان نبينا جاءت أفضل ما يمكن أن تجيء بمثل الشرائع وأكمله . ولهذا صلحت أن تكون عاتمة الشرائع ، وآخر الملل . قال : وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المبسرة إلى علم التوحيد ، مثل إنه عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، قلاد بالذات ، أو قادر بقدرته ، وأحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ، تعالى عنها بوجه من الوجوه ، متحيز الذات أو منزه عن الجهات ، فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجبة تحققها وإتقان المذهب الحق فيها ، أو يوسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث فيها معفواً عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مأخوذ به ، لجل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية ، وإن كان فرضاً محكماً فواجب أن يكون بما صرح به في الشريعة ، وليس التصريح المعنى أو الملبس أو المقتصر بالإشارة والإيماء ، بل التصريح المستقصى فيه والمنته عليه والموفى حق البيان والإيضاح والتعريف على معانيه ، فإن المبرزين المنفقين أباهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المساني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل وشرح عبارة فكيف غشم العبرانيين^(١) وأهل الوبر من الغرب ؟ لعمرى لو كلف الله رسولا من الرسل أن يأتى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المنغلقة بالمحسوسات الصرفة أو هامهم ، ثم يسامه أن يستنجز منهم الإيمان والإجابة غير متمهل فيه ، وسامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططا ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر . اللهم إلا أن تدركهم حالة إلهية ، وقوة علوية ، وإلهام سموي ، فتسكون جيتند وساطة الرسول مستقي عنها وتبليغه غير محتاج إليه .

وهب أن الكتاب العزيز جاء على لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة
والجهاز ، فاقولهم في الكتاب العبراني ، وكله من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟
وليس لقائل أن يقول ذلك الكتاب محرف ، وأن يحرف كلية كتاب منتشر في
الأمم لا يطاق تعدادهم ؟ وبلادهم متباينة وأوامهم متباينة ، منهم يهودي
ونصراني ، وهم أمتان متعديتان فظاهر من هذا كله أن الشرائع الواردة بخطاب
الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون بالتمثيل والتشبيه ، ولو كان غير ذلك لما
أغنت الشرائع البتة ، قال : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب ،
يعني أمر المعاد ؟ ولو قرعنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة كان بعيداً
عن إدراك بديته الأذهان تحقيقها ، ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها
والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ، فكيف
يكون وجود شيء آخر لو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المقروضة لكان الشيء
الأول على حالته ؟ فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من
الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب .

فتأمل هذا الملحد ، بل رأس ملاحدة الملة ، ودخوله في الإلحاد من باب نفى
الصفات ، وتسلمته في الإلحاد على المعطلة النفاة بما وافقوه عليه من النفي ، وإلزامه
لهم أن يكون الخطاب بالمعاد جبررياً أو مجازياً أو استعارة ، كما قالوا في نصوص
الصفات التي اشترك هو وهم في تسميتها تشبيهاً ونجسبها مع أنها أكثر تنوعاً
وأظهر معنى وأبين دلالة من نصوص المعاد . فإذا ساغ لكم أن تصرفوها عن
ظواهرها بما لا تحتمله اللغة فصرف هذه عن ظواهرها أسهل .

ثم زاد هذا الملحد عليهم بإعترافه بأن نصوص الصفات لا يمكن حملها كلها
على الاستعارة والجهاز ، وأن يقال إن ظواهرها غير مراد ، وأن لذلك الاستعمال
مواضع تليق به حيث يكون دعوى ذلك في غيرها غلطاً محضاً كما في مثل قوله
(هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) .
فع هذا التفسير والتنوع يمتنع الجواز ، فإنما أريد ما دل اللفظ عليه ظاهراً .
ومع هذا فقد ساعدتهم على امتناعه لقيام الدليل العقلي عليه . فهكذا نفعل نحن

في نصوص المعاد سواء . فهذا حاصل كلامه وإلزامه ودخوله إلى الإلحاد من باب نفي الصفات والتجهم .

وطريق الرد المستقيم في إبطال قوله وقول المعطلة جميعاً أن يقال : لا يخلو إما يكون الرسول يعرف ما دل عليه العقل بزعمكم من إنكار علو الله على خلقه واستوائه على مرشده . وتكليمه لرسله وملائكته . أو لم يعرف ذلك ؟ فإن قلتم لم يكن يعرفه . كانت الجهمية المعطلة والملاحدة والمعتزلة والقرامطة والباطنية والتصيرية والإسماعيلية وأمثالهم أعلم بالله وأسمائه وصفاته . وما يجب له ويمتنع عليه من رسله وأتباعهم ، وإن كان يعرفه امتنع أن لا يتكلم به يوماً من الدهر مع أحد من خاصته وأهل سره .

ومن المعلوم قطعاً أن رسول الله ﷺ لم يتكلم مع أحد بما يناقض ما أظهر للناس . ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهر للناس . بل كل من كان به أخص وبجمله أعرف كان أعظم موافقة له وتصديقاً له على ما أظهره وبينه وأخبر به . فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره لزم أحد الأمرين : إما أن يكون جاهلاً به . أو كاتماً له عن الخاصة والعامة ومظهراً خلافه للخاصة والعامة . وهذا من أعظم الأمور امتناعاً . ومدعيه في غاية الوقاحة والبهت . ولهذا لما علم هؤلاء أنه يستحيل كتمان ذلك عن خواصه وضعوا أحاديث ينزوا فيها أنه كان له خطاب مع خاصته غير الخطاب العام . مثل الحديث المختلق المفترى عن عمر أنه قال : كان رسول الله ﷺ يتحدث مع أبي بكر وكنت كالزنجي بينهما . ومثل ما يدعيه الرافضة أنه كان عند علي علم خاص يخالف هذا الظاهر .

ولما علم الله تعالى أن ذلك يدعى في علي وفق من سأله : هل عندكم من رسول الله ﷺ شيء خصكم به دون الناس ؟ فقال : لا . والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ها أسر النبي ﷺ إلينا شيئاً كتمه عن غيرنا إلا فهماً يؤتبه الله عبداً في كتابه

وما في هذه الصحيفة ، وكان فيها العقول ^(١) والديات وفسكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر ، وهذا الحديث في الصحيحين .

وما ذكره ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيده شيء ، فكلام غير صحيح . وهذا دليل على أنه باطل لا حقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال . وكذلك ما ذكره من أن من المواضع التي ذكرت فيها الصفات ما لا يحتمل اللفظ فيه إلا معنى واحداً كما ذكره في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) فهو حجة على من نفي حقيقة ذلك ومدلوله من المعطلة نفقة الصفات وهو حجة عليه وعليهم جميعاً ، وموافقهم له على التعطيل لا تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يسلم ذلك له . فإذا تبين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دل ذلك على فساد قوله وقولهم جميعاً .

وكذلك قوله : هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة فأين التوحيد ، والدلالة والتصريح على التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان حكام العالم قاطبة ؟ كلام صحيح لو كان ما قاله النفاة حقاً ، فإنه على قولهم لا يكون هذا الدين القيم قد بين التوحيد الحق أصلاً . وحيث قد نقول : إن التوحيد الذي دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد في أسماء الرب وصفاته وأفعاله ، وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه . وتعطيل الصانع الذي أثبتوه عن صفات كاله . فشارك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب خير من توحيد هؤلاء بكثير ، فإنه شرك في الإلهية مع إثبات صانع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشيتته وعلمه بالسكيات والجزيئات ، وتوحيد هؤلاء تعطيل لربوبيته وإلهيته وسائر صفاته ، وهذا التوحيد ملازم لأعظم أنواع الشرك ، ولهذا كلما كان الرجل أعظم تعطيلاً كان أعظم شركاً .

(١) العقل الدية ، لأن الأبل كانت تعفل بفناء أولياء القتيل أي شهما في عقابها .

ليذهبها إليهم . سميت بالمصدر .

وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقض لتوحيد الرسل من كل وجه ، فإن معصوميه إنكار حياة الرب وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه ، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عياناً من فوقهم يوم القيامة ، وإنكار وجهه الأعلى ، ويديه ومجسته وإتيانه ومحبته ورضاه وغضبه وضججه . وسائر ما أخبر به الرسول عنه . ومعلوم أن هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله ، فاستعار له أصحابه اسم التوحيد .

ثم يقال : لو كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة المعطلون لسكان قبول الفطر له أعظم من قبولها للآيات الذي هو ضلال وإلحاد عندهم . فإن الله تعالى نصب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة بين الحق والباطل ؛ وجعل فطر عباده مستعدة لإدراك الحقائق . ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لم يمكن النظر والاستدلال والمحطاب والكلام والفهم والإفهام . كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ولولا ذلك لما أمكن تنفيذها وتربيتها ، فكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمثاني ، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك ، وخاصة العقل التفريق بين الحق والباطل ، كما أن خاصة السمع التفريق بين الأصوات حسناً وقبيحاً ، وخاصة البصر التمييز بين المرئيات وأشكالها وألوانها ومقاديرها فإذا ادعيتهم على القول أنها لا تقبل الحق ، وأنها لو صرح لها به لأنكرته ولم تدعز إلى الإيمان . فقد سلبتم العقول خاصيتها وقلبت الحقيقة التي خلقها الله وفطرها عليها ، وكان نفس ما ذكرتم أن الرسل لو غايبت به الناس لنفروا عن الإيمان من أعظم الحجج عليكم ؛ وأنه مخالف للعقل والفطرة ، كما هو مخالف للسمع والوحي .

فتأمل هذا الوجه فإنه كاف في إبطال قواهم . ولهذا إذا أراد أهله أن يدعوا الناس إليه وقبلوه منهم وطأوا إليه توطئته ، وقدموا له مقدمات يثبتوها في القلب درجة بعد درجة ، ولا يصرحون به أولاً ؛ حتى إذا أحكموا ذلك البناء استعدوا له أنفاً من خرفة ، واستعدوا مخالفة ألفاظاً شنيعة ، فتجتمع تلك المقدمات التي قدموها ، وتلك الألفاظ التي زخرفوها ؛ وتلك

الشائعات التي على من خالفهم شعروها . فهناك إن لم يمسك الإيمان من
يمسك السموات والأرض أن تزولا . وألا ترحل عن القلب ترحل الغيث
استدبرته الريح .

الوجه الحادي والأربعون : إن لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة
من دين الإسلام ، وهي من أعظم الكفر ؛ وبطلان الإلزام يستلزم بطلان
ملزومه ؛ فإن من لوازمه أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا
هدى ، ولا بيان الحق في نفسه . ومن لوازمه أن يكون كلامه متضمناً لصد ذلك في
ظاهره وحقيقته . ومن لوازمه القدح في معرفته وعلمه ، أو في فصاحته وبيانه أو
في نصحه وإرادته كما تقدم تقريره مراراً . ومن لوازمه أن يكون المعطلة الغفلة
أعلم بأنه مله أو أنصح . ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل
قد قصر في هذا الباب غاية التقصير ؛ وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الإفراط .
وتنوع فيه غاية التنوع . فمرة يقول : « أين الله ؟ » ومرة يفر عليها من سألها
ولا ينكرها . ومرة يشير بأصبعه ومرة يضع يده على عينه وأذنه حين يخبر
عن سماع الرب وبصره . ومرة يصفه بالحي . والنزول والإتيان والانطلاق
والمشي والهرولة . ومرة يثبت له الوجه والعين واليد والأصبع والقدم والرجل
والضحك والفرح والرضا والغضب والكلام والتكليم والنداء بالصوت والمناجاة
ورؤيته مواجهة عياناً بالأبصار من فوقهم ومحاضراته لهم محاضرة ورفع الحجاب بينه
وبينهم . وتجليه لهم واستدعاهم لزيارته وسلامه عليهم سلاماً حقيقياً (قولاً
من رب رحيم) واستماعه وأذنه لحسن الصوت إذا تلا كلامه . وخلقه ما يشاء
بيده . وكتابه بانه كلامه بيده . ويصفه بالإرادة والمشيئة والقدرة والقوة والحياة .
وقبض السموات وطيا بيده والأرض بيده الأخرى . ووضع السموات على
أصبع والأرض على أصبع والجبال على أصبع والشجر على أصبع . إلى
أضعاف ذلك ما إذا سمعه المعطلة سبحانه الله ونزهه جوداً وإنكاراً ، لا إيماناً
وقصدية ، كما ضحك منه رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً لقائله (١) وما شهد

(١) كما تقدم في خبر الخبر .

أفانله بالإيمان شهد له هؤلاء بالكفر والضلال ، وما أوصى بتبليغه إلى الأمة وإظهاره ، يوصى هؤلاء بكمثانه وإخفائه ، وما أطلقه على ربه لتلا يطلق عليه ضده ونقيضه ، يطلق عليه هؤلاء ضده ونقيضه وما نزه ربه عنه من العيوب والنقائص ، يمسكون عن تنزيهه عنه . وإن اعتقدوا أنه منزّه عنه ، وبالعقون في تنزيهه عما وصف به نفسه . فترام ببالعون أعظم المبالغة في تنزيهه عن استوائه على عرشه وعلوه على خلقه ، وتكلمه بالقرآن حقيقة ؛ وإثبات الوجه واليد والعين له ، ما لا يبالعون مثله ولا قريباً منه في تنزيهه عن الظلم والعبث ؛ والفعل للحكمة ، والتكلم بما ظاهره ضلال وعطل . وترام إذا أثبتوا ؛ أثبتوا بحملا لا تعرفه القلوب ولا تميز بينه وبين المعدم ؛ وإذا نفوا ، نفوا نقيضاً مفصلاً يتضمن تعطيل ما أثبت الرسول حقيقة .

فهذا وأضعاف أضعافه من لوازم قول للمطة . ومن لوازمه أن القلوب لا تحبه ولا تريد ولا تبتهج له ولا تشاق إليه ، ولا تلتذ بالنظر إلى وجهه الكريم في دار النعيم ، صرحوا بذلك كله . وقالوا . هذا كله إنما يصح تملقه بالحدث لا بالقديم . قالوا ؛ وإرادته وعجته محال . لأن الإرادة إنما تتعلق بالمعدوم لا بالموجود ، والمحبة إنما تكون لمناسبة بين المحب والمحبوب ؛ ولا مناسبة بين القديم والمحدث .

ومن لوازمه أعظم المعقوق لأبيهم آدم ، فإن من خصائصه أن الله خلقه بيده ، فقالوا إنما خلقه بقدرته ، فلم يحسوا له مزية على إبليس في خلقه . ومن لوازمه ، بل صرحوا به جحدم خلق إبراهيم الخليل ، وقالوا ؛ هي حاجته وفقره وفاقه إلى الله ، فلم يثبتوا له بذلك مزية على أحد من الخلق ، إذ كل أحد فقير إلى الله بالذات وإن غاب شعوره بفقره عن قلبه أحياناً ، فهو يعلم أنه فقير إليه في كل نفس وطرفة عين . ومن لوازمه ، بل صرحوا به أن الله تعالى لم يكلم موسى تكليماً ، وإنما خلق كلاماً في الهواء أسمعه إياه فكلمه في الريح لا أنه أسمعه بكلامه الذي هو صفة من صفاته قائم بذاته ، لا يصدق الجهمي بهذا أبداً .

ومن لوازمه بل صرحوا به ، أن رسول الله ﷺ لم يرجع به إلى الله حقيقة ولم يذن من ربه حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، ولم يرفع من عند موسى إلى عند ربه مراراً يسأله التخفيف لآثمه . فإن من ، وإلى ، عندهم في حق الله تعالى محال ، فإنها تستلزم المسكان ابتداء وانتهاء .

ومن لوازمه أن الله تعالى لم يفعل شيئاً ولا يفعل شيئاً البتة ؛ فإن الفعل عندهم عين المفعول ، وهو غير قائم بالرب ، فلم يقم به عندهم فعل أصلاً ، وسموه فاعلاً من غير فعل يقوم به ؛ كما سموه مريداً من غير إرادة تقوم به ، وسموه متكلاً من غير كلام يقوم به ، وسموه زعيمهم المتأخر عند الله وعند عباده عالماً من غير علم يقوم به حيث قال : العلم هو المعلوم كما قالوا الفعل هو المفعول ومن لوازمه أنه لا يسمع ولا يبصر ، ولا يرضى ولا يفض ، ولا يحب ولا يفيض ؛ فإن ذلك من مقولة : أن ينفك ، وهذه المقولة لا تتعلق به وهي في حقه محال ، كما نفوا علوه على خلقه واستواءه على عرشه بكون ذلك من مقولة الآين وهي عتمة عليه ، كما نفوا استواءه على عرشه ، لأن ذلك من مقولة الوضع المستحيل ثبوتها له . ولوازم قولهم أضعاف أضعاف ما ذكرناه .

الوجه الثاني والاربعون : إن هؤلاء المعارضين للوحي بآرائهم جعلوا كلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة التي لا يتمسك بها في العلم واليقين . قال الرازي في نهايته : الفصل السابع في ترتيب الطرق الضعيفة وهي أربع : تذكر نفي الشيء لانتفاء دليله . وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : والرابع هو التمسك بالسمعيات . وهذا تصريح بأن التمسك بكلام الله ورسوله من الطرق الضعيفة المزيفة ، وأخذ في تقرير ذلك فقال : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل العلم بها بواسطة السمع ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى . قال : أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم به على السمع على العلم بصحته استحالة تصحيحه بالسمع من قبل العلم بوجوده الصانع ، وكونه مختاراً وعالماً

بكل المعلومات وصدق الرسول . قال : وأما القسم الثاني فهو ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجدد الانسان من نفسه ولا يدركه بشئ من حواسه ؛ لأن حصول غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً . وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه أصلاً وهو غائب عن الحس والنفس استحالة العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

وأما القسم الثالث فهو معرفة وجوب الواجبات وإمكان الممكنات واستحالة المستحيلات الذى يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجسها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية والصفات ، الوجودانية وغيرها . ثم عدد أمثلة .

ثم قال : إذا عرفت ذلك فنقول . أما إن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول في القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا وقع الدور ، وإما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر كما سلف . وأما الثالث فنحن جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال ، وذلك لأننا لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلى على خلاف ما أشر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السمعى لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى الدليل العقلى ؛ فإما أن يكذب بالعقل وإما أن يؤول النقل ، فإن كذبنا العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل . فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذا لا يكون العقل مقطوع الصحة ، فإذا تصحیح النقل يرد العقل ويتضمن القدح في النقل . وما أدى ثبوته إلى انتفائه كان باطلاً ، وتعين تأويل النقل ، فإذا الدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا بشرط أنه لا يوجد دليل عقلى على خلاف ظاهره . فحينئذ لا يكون الدليل الثقلى مقيداً للدلّوب إلا إذا تبين أنه ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا منبئ لنا إلى إثبات ذلك إلا من وجهين : إما أن نقيم دلالة عقلية على صحفها أشر به ظاهر الدليل الثقلى ، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلة غير محتاج إليه ، وإما بأن نزيل أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف ، لما بينا من

أنه لا يلزم من فساد ما ذكره إلا أن يكون هناك معارض أصلاً، إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات، فوجب نفيه لكننا زيفنا هذه الطريقة، يعنى انتفاء الشيء لا انتفاء دليله أو نفيه دلالة قاطعة على أن المقدمة الغلانية غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة الأخرى، وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر.

فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضى خلاف الدليل النقلى، وثبت أن الدليل النقلى تتوقف إقامته لليقين على مقدمة غير يقينية: وهى عدم دليل عقلى. وكل ما تنبنى صحته على ما لا يكون يقينياً لا يكون هو أيضاً يقينياً، فثبت أن الدليل النقلى من هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين.

قال: وهذا بخلاف الأدلة العقلية فإنها مركبة من مقدمات لا يكتفى منها بان لا يعلم فسادها، بل لا بد وأن يعلم بالبدية صحتها إذ يعلم بالبدية لزومها مما علم صحته بالبدية. ومضى كان كذلك استحالة أن يوجد ما يعارضه لإستحالة التعارض فى العلوم البدئية. ثم قال: فإن قيل: إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذى يشره ظاهره بشيء. فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء وجب عليه سبحانه أن يحظر بيال المكلف ذلك الدليل. وإلا كان ذلك تليساً من الله تعالى وأنه غير جائز.

قلنا: هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح، وإنه يجب على الله سبحانه شيء، ونحن لا نقول بذلك سلبنا ذلك، فلم قلتم إنه يجب على الله أن يحظر بيال المكلف ذلك الدليل العقلى؟ وبإياه: إن الله تعالى إنما يكون ملتبساً على المكلف لو أسمعهم كلاماً يتمتع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره وليس الأمر كذلك، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فتقدير أن يكون الأمر كذلك، لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قسام الاحتمال الذى ذكرنا كان ذلك التفسير واقعاً من المكلف. لا من قبل الله تعالى. حيث قطع لا فى موضع القطع، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى بيال المكلف ذلك الدليل

العقلى المعارض للدليل النسمعى أن يكون مكلفاً مناسباً . قال فخرج بما ذكرنا أن الأدلة النقلية لا يجوز النسخ بها في باب المسائل العقلية ، نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسئلة الإجماع وخبر الواحد وتارة لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية - اه كلامه .

فليتدبر المؤمن هذا الكلام أوله على آخره وآخره على أوله ليتبين له ما ذكرناه عنهم من العزل التام للقرآن والسنة من أن يستفاد منهما علم أو يقين في باب معرفة الله وما يجب له وما يمتنع عليه . وأنه لا يجوز أن يحتاج بكلام الله ورسوله في شيء من هذه المسائل ، وإن الله تعالى يجوز عليه التدليس والتأليس على الخلق وتوريطهم في طرق الضلال . وتعرضهم لإعتقاد الباطل والمحال ، وإن العباد مقصرون غاية التقصير إذا حلوا كلام الله ورسوله على حقيقته ، ونطقوا بمضمون ما أخبروا به . حيث لم يشكوا في ذلك ، أو قد يكون في العقل ما يعارضه ويناقضه ، وإن غاية ما يمكن أن يحتاج بكلام الله ورسوله عليه من الجزئيات ما كان مثل الإخبار بأن على قلة جبل قاف غراباً صفته كيت وكيت ؛ أو على مسألة الإجماع وخبر الواحد ، وإن مقدمات أدلة القرآن والسنة غير معلومة ولا متيقنة الصحة ، ومقدمات أدلة أرسطو صاحب المنطق والفاداني وإن سينا وإخوانهم قطعية معلومة للصحة ، وإله لا طريق لنا إلى العلم بصحة الأدلة في باب الإيمان بالله وأسمائه وصفاته البتة ؛ لتوقفها على انتفاء ما لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه . وأن الاستدلال بكلام الله ورسوله في ذلك فضلة لا يحتاج إليها ، بل هي مستغنى عنها إذا كان موافقاً للعقل .

فتأمل هذا البناء الذى بنوه ، هل في قواعد الإلحاد أعظم هدماً منه لقواعد الدين ، وأشد مناقضة منه لوحى رب العالمين ؛ وبطلان هذا الأصل معلوم بالاضطرار من دين جميع الرسل ؛ وعند جميع أهل الملل .

وهذه الوجوه المتقدمة التى ذكرناها هي قليل من كثير مما يدل على بطلانه ، ومقصودنا من ذكره اهتزازهم به بالسنتهم لا بالزمانا لم به وتعمام إبطاله أن

نبين نساد كل مقدمة من مقدمات الدليل الذي عارضوا به لنقل أنها مخالفة للعقل كما هي مناقضة للوحى .

الوجه الثالث والأربعون : إن السمع حجة الله على خلقه ؛ وكذلك العقل ، فهو سبحانه أقام عليهم حجته بما ركبهم فيهم من العقل ؛ وإن ما أنزل إليهم من السمع ما لا يدفعه العقل . فإن العقل المصريح لا يتناقض في نفسه ، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه . وكذلك العقل مع السمع ، فجميع الله وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض ؛ ولكن تتوافق وتتعاقد ؛ وأنت لا تجد سمعاً صحيحاً عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم ، بل العقل المصريح يدفع المعقول المعارض للسمع الصحيح ؛ وهذا يظهر بالإمتحان في كل مسألة عارض فيها السمع بالمعقول . ونحن نذكر من ذلك مثالا واحداً يعلم به ما عدها فتقول .

قالت الفرقة الجامعة بين التجهيم ونفى القدر ؛ معطلة الصفات ؛ صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ، وقيام المعجزة الدالة على صدقه ؛ موقوف على العلم بأن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه . والعلم بذلك موقوف على العلم بقبحه وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ؛ وتزويه عن فعل القبيح موقوف على العلم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ؛ وغناء عنه موقوف على أنه ليس بجسم ؛ وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الأعراض والحوادث به ؛ وهى الصفات والأفعال ، ونفى ذلك موقوف على ما دل عليه حدوث الأجسام ؛ والذي دلنا على حدوث الأجسام أنها لا تخلو من الحوادث ، وما لا تخلو من الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث . وأيضاً فإنها لا تخلو عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فهى حادثة ، فإذا لم تخل الأجسام عنها لزم حدوثها . وأيضاً فإن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة ؛ والمركب مفتقر إلى جزئه وجزؤه طيره ، وما افتقر إلى غيره لم يكن إلا حادثاً مخلوقاً ، فالأجسام متناهية ، كل ما صح على بعضها صح على جميعها وقد صح على بعضها التحليل والتركيب والاجتماع

والافتراق فيجب أن يصح على جميعها .

قالوا : وبهذا الطريق أثبتنا حدوث العالم ونفى كونه الصانع جسماً وإمكان للمعاد . فلو بطل الدليل الدال على حدوث الجسم بطل الدليل الدال على ثبوت الصانع وصدق الرسول . فصار العلم بثبوت الصانع وصدق الرسول وحدث العالم وإمكان المعاد موقوفاً على نفي الصفات ، فإذا جاء في السمع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال لم يمكن القول بموجبه ؛ ويعلم أن الرسول لم يرد إثبات ذلك . لأن إرادته للإثبات تنافي تصديقه . ثم إما أن كان يكذب الناقل ، وإما أن يتأول المنقول . وإما أن يعرض عن ذلك جملة ويقول لا يعلم المراد .

فهذا أصل ما بني عليه القوم دينهم وإيمانهم . ولم يقيض لهم من بين لهم فساد هذا الأصل ومخالفته لصريح العقل ، بل قيص لهم من المنسبين إلى السنة من وافقهم عليه . ثم أخذ يشنع عليهم القول بنفي الصفات والأفعال وتكليم الرب خلقه وديوتهم له في الدار الآخرة وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه وزوجه إلى سماء الدنيا . فأخضعهم عليه وأغرام به . ونسبوه إلى ضعف العقل والحشر والبله . والمصيبة مركبة من عدوان هؤلاء وتقيهم . وتفسير أولئك وموافقتهم لهم في الأصل ثم تكفيرهم وتبديهم .

وهذا الطريق . من الناس من يظنها من لوازم الإيمان . وأن الإيمان لا يتم إلا بها . ومن لم يعرف دبه بهذه الطريق لم يكن مؤمناً به ولا بما جاء به رسوله . وهذا يقوله الجهمية والمعتزلة ومتأخرو الأشعرية بل أكثرهم وكثير من المنسبين إلى الأئمة الأربعة . وكثير من أهل الحديث والصوفية . ومن الناس من يقول : ليس الإيمان موقوفاً عليها ولا هي من لوازمه . وليست طريق الرسل . ويحرم سلوكها لما فيها من الخطر والتطويل وإن لم يعتقد بطلانها . وهذا قول أبي الحسن الأشعري نفسه . فإنه صرح بذلك في رسالته إلى أهل النضر ، وبين أنها طريق خطيرة مذمومة محرمة وإن كانت غير باطلة ، ووافقه على هذا جماعة من أصحابه من أتباع الأئمة .

وقالت طائفة أخرى ، بل هي طريق في نفسها متناقضة مستلزمة لتكذيب

الرسول لا يتم سلوكها إلا بتقوى ما أثبتته ؛ وهي مستلزمة لتقوى الصانع بالسكينة ، كما هي مستلزمة لتقوى صفاته وتقوى أفعاله ، وهي مستلزمة لتقوى المبدأ والمعاد ، فإن هذه الطريق لا تتم إلا بتقوى سمع الرب وبصره وقدرته وحياته وإرادته وكلامه ، فضلاً عن تقوى علوه على خلقه ، وتقوى الصفات الخيرية من أولها إلى آخرها ، ولا تتم إلا بتقوى أفعاله جملة وأنه لا يفعل شيئاً البتة ، إذ لم يقم به فعل فاعل ، وفاعل بلا فعل محال في إدانة العقول . فلو صححت هذه الطريق نفت الصانع وأفعاله وصفاته وكلامه وخلقه للعالم وتدييره له . وما يثبت أصحاب هذه الطريق من ذلك لا حقيقة له ، بل هو لفظ لا معنى له . فأنتم تثبتون ذلك وتصرخون بتقوى لوازمه البينة التي لا ريب فيها وفي لزومها وتثبتون ما لا حقيقة له ، بل يخالف العقول كما تنفون ما يدل العقل الصريح على إثباته ولوازمه الباطلة أكثر من مائة لازم ، بل لا يحصى إلا بكلفة .

فأول لوازم هذه الطريقة تقوى الصفات والأفعال ، وتقوى العلو والكلام ، وتقوى الرؤية ومن لوازمها القول بمخلق القرآن . وهذه الطريق استجازوا ضرب الإمام أحمد لما قال بما يخالفها من إثبات الصفات وتكلم الله بالقرآن ورؤيته في الدار الآخرة ، وكان أرباب هذه الطريق هم المستولون على الخليفة فقالوا له : أضرب عنقه ، فإنه كافر مشبه بجسم . فقبل له إنك إن قتلتك ثارت عليك العامة . فأمسك عن قتله بعد الضرب الشديد .

ومن لوازمه أن الرب كان معطلا عن الفعل من الأزل والفعل ممنوع عليه ثم انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بدون موجب في ذلك الوقت دون ما قبله ، وهذا مما أغرى الفلاسفة بالقول بقدم العالم ودأوا أنه خير من القول بذلك ، بل حقيقة هذا القول : إن الفعل لم يزل ممتنعاً منه أزلاً وأبداً ، إذ يستحيل قيامه به ، وعن هذه الطريق قال جهم ومن وافقه : بفناء الجنة وفناء أهلها وعدمهم عدماً محضاً ، وعنهما قال أبو الهذيل العلاف : بفناء حركاتهم دون ذاتهم ، فإذا رفع اللقمة إلى فيه ونفيت الحركات بقيت يده ممدودة لا تتحرك . ويبقى كذلك أبد الأبدين ، وعن هذه الطريق كالتأليهية : إن الله في كل مكان .

بذاته ، وقال اخوانهم ، إنه ليس في العالم ، ولا خارج العالم ، ولا متصلاً به ، ولا منفصلاً عنه ولا مابياً له ولا محايئاً له ، ولا فوقه ولا خلفه ولا أمامه ، ولا ورائه ، وعنها قال من قال إن ما نشاهده من الأعراض الثابتة كالألوان والمقادير والأشكال تتبدل في كل نفس ولحظة ويخلفها غيرها ، حتى قال من قال : إن الروح عرض وإن الإنسان يستحدث في كل ساعة عدة أرواح تذهب له روح ويحيى غيرها . وعنها قال من قال : إن جسم اتن الرجيع وأخيه بمائل لجسم أطيب الطيب في الحد والحقيقة . لا فرق بينهما إلا بأمر عرضي . وأن جسم النار مساو لجسم الماء في الحد والحقيقة . وعنها قالوا : إن الروائح والأصوات والمعارف والعلوم . تؤكل وتُشرب وتُرى وتُسمع وتُلمس ، وأن الحواس الخمس تتعلق بكل موجود . وعنها نفوا عنه تعالى الرضى والغضب والمحبة والرحمة والرأفة والضحك والفرح ، بل ذلك كله إرادة محضة أو ثواب منفصل مخلوق . وعنها قالوا : أن الكلام معنى واحد بالعين ، لا ينقسم ولا يتعمد ، ولا له جزء ولا كل وهو الأمر بكل شيء مأمور ، والنهي عن كل شيء منزه . وكذلك قالوا في العلم : إنه أمر واحد فالعلم بوجود الشيء هو عين العلم بعدمه لا فرق بينها ألبتة بالتحلق . وكذلك قالوا : إن إرادة إيجاد الشيء هي نفس إرادة إعدامه ليس هنا إرادة ، كذلك رؤية زيد هي نفس رؤية عمرو . ومعلوم أن هذا لا يعقل ، بل هو مخالف لصريح العقل .

ومن العجب أنهم لم يثبتوا بها في الحقيقة صانئاً ولا صفة من صفاته ولا فعلاً من أفعاله ولا نبوة ولا مبدءاً ولا معاداً ولا حكمة ، بل هي مستزمنة لنفي ذلك كله صريحاً ولزوماً يتيماً .

ونجاه آخرون فراموا إثبات الصفات والأفعال وموافقتهم في هذه الطريق ، فتحشموا أمراً عمتماً واشتقوا طريقة لم يمكنهم الوفاء بها ، لجأوا بطريق بين بين النقي والإثبات لم يوافقهم فيها المعطلة النفاة ولم يسلكوا فيها مسلك أهل الإثبات . وظنوا أنهم بذلك يجمعون بين المعقول والمنقول ، ويصلون في هضم (١٣٢ - سوانق)

الطريق إلى تصديق الرسول وصار كثير من الناس يجب النظر والبحث والمعقول، وهو مع ذلك يريد أن لا يخرج عما جاء به الرسول، ثم أصلوا تأصيلاً مستلزماً لبطلان التفصيل، ثم فصلوا تفصيلاً على بطلان الأصل فصاروا حائرين بين التأصيل والتفصيل. وصار من طرد منهم هذا الأصل خارجاً عن العقل والسمع بالسكينة، ومن لم يطرده متناقضاً مضطرب الأقوال. وقد سلك الناس في إثبات الصانع وحدث العالم طرقاً متعددة سهلة قريبة موصلة إلى المقصود، لم يتعرضوا فيها لطريق هؤلاء بوجه.

قال الخطابي: وإنما سلك المتكلمون هذه الطريقة في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم، وفي الأعراض اختلاف كثير، منهم من يشكرها ولا يثبتها رأساً، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بنفسها كالجواهر (قلت) ومنهم من يقول بكونها وظهورها ومنهم من يقول بعدم بقائها، ثم سلك طرقاً في إثبات الصانع منها الاستدلال بأحوال الإنسان من مبدئه إلى غايته، والاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والأجرام العلوية، وغير ذلك ثم قال: والاستدلال بطريق الأعراض لا يصح إلا بعد استبراء هذه الشبهة، وطريقنا الذي سلكناه يرى من هذه الآفات سليم من هذه الريب. قال: وقد سلك بعض مشايخنا في هذه الطريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة التي دلالتها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفادة الخبر لمن غاب عنها. فلما ثبت النبوة صارت أصلاً في وجوب قبول ما دعا إليه الرسول ﷺ قال: وهذا النوع مقنع في الاستدلال لمن لم يتسح فهمه لإدراك وجوه الأدلة ولم يتيقن معاني تعلق الأدلة بمدلولاتها، ولا يكاف الله نفساً إلا وسعها.

(قلت) وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدملها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلائلها ضرورية بنفسها. ولهذا يسميها الله تعالى آيات بينات، وليس في طرق الأدلة أوثق ولا

أقوى منها . فإن انقلاب عصا تفلها اليد ثعبانا عظيما يتلف ما يمر به ثم يعود
عصا كما كانت ، من أدل دليل على وجود الصانع وحياته وقدرته ومشيئته .
وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات ؛ وعلى رسالة الرسول ، وعلى المبدأ والمعاد .
فكل قواعد الدين في هذه العصا وكذلك اليد ؛ وفلق البحر طرقا ، والماء قائم
بينها كالحيطان ، وتلق الجبل من موضعه ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق
رؤوسهم ، وضرب حجر مربع بعضا فتسيل منه اثنتا عشرة عينا تكفي
أمة عظيمة .

وكذلك سائر آيات الأنبياء كإخراج ناقة عظيمة من صخرة تمنضت بها
ثم انصدعت عنها والناس حولها ينظرون . وكذلك تصوير طائر من طين ثم
ينفخ فيه النبي فينقلب طائرا ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس .
وكذلك إيمان الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب
ويخبر به كما رآه الحاضرين . وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع
وصفاته وأفعاله وصدق رسله واليوم الآخر . وهذه من طرق القرآن التي أرشد
إليها عباده ودلهم بها ، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر
والسحاب والحوادث التي في الجو وأحوال الملوك من السماء والشمس
والقمر والنجوم ، وأحوال النطفة وتقايبها طبقاً بعد طبق ، حتى صارت إنسانا
سميماً بصيراً حياً متكماً عالماً قادراً يفعل الأفعال العجيبة ويعلم العلوم العظيمة .
وكل طريق من هذه الطرق أوسع وأقرب وأوصل من طرق المتكلمين ، التي
لو صحت لكان فيها من التطويل والتعقيد والتفسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة
الربانية ، أن يدل بها عباده عليه وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر . فإن هذه
الطريق المصرة الباطلة المستلزمة لتعطيل الرب عن صفاته وأفعاله وكلامه وعلمه
على خلقه وسائر ما أخبر به عن نفسه ، وأخبر به عنه رسوله ﷺ إلى طرق
القرآن التي هي ضد هذه الطريق من كل وجه ، وكل طريق منها كافية شافية عادية ،
هذا ؛ وإن القرآن وحده لمن جعل الله نورا أعظم آية ودليل على هذه
المطالب ، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دالة منه من وجوه

متعددة . فادائه مثل ضوء الشمس للبصر ، لا يلحقها إشكال ، ولا يغير في وجه دلالتها لإجمال ، ولا يعارضها تجويز واحتمال ، تلج الأسماع بلا استئذان ، وتعمل من العقول عمل الماء الزلال ، من الصادي الظمان لا يمكن أحد أن يقدح فيها قسحا يقع في اللبس ، إلا إن أمكنه أن يقدح بالظهيرة محمواً في طلوع الشمس . ومن عجب شأنها أنها تستلزم المدلول استلزاما يئناً وتنبه على جواب المعارض تليها لطيفا ، وهذا الأمر إنما هو لمن نور الله بصيرته وفتح عين قلبه لأدلة القرآن فلا تعجب من منكر أو معترض أو معارض .

وقل للعيون العمى للشمس أعين سواك تراها في مغيب ومطلع وساح نفوساً أطفأ الله نورها بأهوائها لا تستفيق ولا تفي فأى دليل على الله أصح من الأدلة التي تضمنها كتابه ؟ كقوله تعالى (أفى الله شك فاطر السماوات والأرض ؟) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ؟) وقوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) وما لا يحصى من الآيات الكريمات .

الوجه الرابع والأربعون : أنك إذا أخذت لوازم المشترك المطلق والمقيد والمميز ، وميزت هذا من هذا صح نظرك ومناظرتك . وذلك أن النصفة تلزمها لوازم من حيث معنى ، فهذه اللوازم يجب إثباتها ولا يصح نفيها ، إذ فيها ملزوم نفى النصفة . مثاله : الفعل والإدراك للحياة ، فإن كل حي فاعل مدرك ، وإدراك المسوعات بصفة السمع ، وإدراك المبصرات بصفة البصر ، وكشف المعلومات بصفة العلم والتمييز لهذه الصفات . فهذه اللوازم يتمتع رفعها عن النصفة ، فإنها ذاتية لها ، ولا ترتفع إلا برفع النصفة ، ويلزمها لوازم من حيث كونها صفة متبين ، مثل كونها واجبة قديمة عامة التعلق ، فإن صفة العلم واجبة لله قديمة غير حادثة ، متعلقة بكل معلوم على التفصيل . وهذه اللوازم منتفية عن العلم

الذى هو صفة للمخلوقين، ويلزمها لوازم من حيث كونها ممكنة حادثة بعد أن لم تكن مخلوقة غير سالحة للعموم مفارقة له . فهذه اللوازم يستحيل إضافتها إلى القديم . واجعل هذا التفصيل ميزاناً لك في جميع الصفات والأعمال ، واعتصم به في نفي التشبيه والتنزيل ، وفي بطلان النفي والتعطيل . واعتبره في العلو والاستواء تجد هذه الصفة يلزمها كون العالى فوق السافل في القديم والحديث ، فهذا الإلزام حق لا يجوز نفيه ، ويلزمها كون السافل حاوياً للأعلى محيطاً به حاملاً له ، والأعلى مفتقراً إليه ، وهذا في بعض المخلوقات لا في كلها ، بل بعضها لا يفتقر فيه الأعلى إلى الأسفل ، ولا يحويه الأسفل ولا يحيط به ولا يحمله . كالسما مع الأرض فالرب تعالى أجل شأناً وأعظم أن يلزم من علوه ذلك ، بل لوازم علوه من خصائصه ؛ وهى حله السافل وفقر السافل إليه ؛ وغناه سبحانه عنه وإحاطته عز وجل به ؛ فهو فوق العرش ، مع حله العرش وحلته ، وغناه عن العرش ؛ وفقر العرش إليه ؛ وإحاطته بالعرش ، وعدم إحاطة العرش به ؛ وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له . وهذه اللوازم منتفية عن المخلوقين ، ولو ميز أهل التعطيل هذا التمييز لهدوا إلى سواء السبيل ، ولما قارقوا الدليل .

الوجه الخامس والأربعون : إن الأصل الذى قادم إلى التعطيل ، واعتقاد المعارضة بين الوحى والعقل أصل واحد ، وهو منشأ ضلال بنى آدم ، وهو الفرار من تعدد صفات الواحد وتكثر أسمائه الدالة على صفاته ، وقيام الأمور المتجددة به ، وهذا لا محذور فيه ، بل هو الحق الذى لا يثبت كونه سبحانه رباً وإلهاً وغالغلاً إلا به ، ونفيه جحد للصانع بالكلية . وهذا القدر اللازم لجميع طوائف أهل الأرض على اختلاف ملهم وعلومهم ، حتى لمن أنكر الصانع بالكلية وأنكره رأساً ، فإنه يضطر إلى الإقرار بذلك وإن قام عنده ألف شبهة أو أكثر على خلافه . وأما من أقر بالصانع فهو مضطر إلى أن يقر بكونه حياً عالماً قادراً مريداً حكماً فعالاً ، ومع إقراره بذلك فقد اضطر إلى القول بتعدد صفات الواحد ، وتكثر أسمائه وأفعاله ، فلو تكثرت ما تكثرت لم يلزم من

تكثرها وتعددها محذور بوجه من الوجوه .

(وإن قال) أنا أضيق بالجملة ولا أثبت تعددها ، بوجه (قيل له) فهو هذه الموجودات أو غيرها (فإن قال) غيرها (قيل) هو خالقها أم لا ؟ (فإن قال) هو خالقها (قيل له) قبل هو قادر عليها عالم بها يريد لها أم لا ؟ (فإن قال) نعم هو كذلك ، انحصر إلى تعدد صفاته وتكثرها ، وإن نفى ذلك كان جاحداً للصانع بالكلية . ويستدل عليه بما يستدل على الزنادقة الدهرية ، ويقال لهم ما قالت الرسل لأجمعهم : أفي الله شك ؟ وهل يستدل عليه بدليل هو أظهر للمقول من إقرارها به وبربوبيته .

وليس يصح في الأذهان شيء . إذا احتاج النهار إلى دليل (فإن قال) أنا أثبتته موجوداً واجب الوجود لا صفة له (قيل له) فكل موجود على قولك أكمل منه ، وضلال اليهود والنصارى وعباد الأصنام أعرف به منك ، وأقرب إلى الحق والصواب منك . وأما فرادك من قيسام الأمور المتجددة به ففردت من أمر لا يثبت كونه إلهاً ورباً وخالقاً إلا به . ولا يتقدر كونه صانعاً لهذا العالم مع نفسه أبداً ؛ وهو لازم لجميع طوائف أهل الأرض ، حتى الفلاسفة الذين هم أبعد الخلق من إثبات الصفات . ولهذا قال بعض عقلاء الفلاسفة : إنه لا يتقرر كونه رب العالمين إلا بإثبات ذلك . قال : والإجلال من هذا الإجلال واجب ، والتنزيه من هذا التنزيه متعين . قال بعض العلماء : وهذه المسئلة يقرم عليها قريب من ألف دليل عقلي وسمعي والكتب الإلهية والنصوص النبوية ناطقة بذلك ، وإنكاره إنكار لما علم بالضرورة من دين الرسل أنهم جاءوا به .

(ونحن نقول) إن كل سورة من القرآن تتضمن إثبات هذه المسئلة ، وفيها أنواع من الأدلة عليها ، فأدلتها تزيد على عشرة آلاف دليل . فأول سورة في القرآن تدل عليها من وجوه كثيرة ، وهي سورة أم الكتاب ، فإن قوله (الحمد لله) يدل عليها ، فإنه سبحانه يحمده على أفعاله كما حمد نفسه عليها في كتابه ، وحمده عليها رسوله وبلائته وكتبه والمؤمنون من عباده . فن لا فعل له البتة كيف يحمده على

ذلك ؟ فالأفعال هي المكتضية بالحمد ، ولهذا نحمده مقروناً بها كقوله (الحمد لله
الذى خلق السموات والأرض) (الحمد لله الذى هدانا لهذا) (الحمد لله الذى
أنزل على عبده الكتاب)

الثانى قوله (رب العالمين) وربوبيته للعالم تتضمن تصرفه فيه وتديره له
وإنفاذ أمره كل وقت فيه ، وكونه معه كل ساعة فى شأن : يخلق ويرزق ويحيى
ويميت ويخفض ويرفع ويعطى ويمنع ويبرز ويذل ، ويعرف الأمور بمشيئته
وإرادته ، وإنكار ذلك إنكار لربوبيته وإلهيته وملكه .

الثالث (الرحمن الرحيم) وهو الذى يرحم بقدرته ومشئته من لم يكن له
راحا قبل ذلك . الرابع قوله (مالك يوم الدين) والملك هو المصرف فيما هو
ملك عليه ومالك له . ومن لا تصرف له ولا يقوم به فعل البتة لا يعقل له
ثبوت ملك . الخامس قوله (أهدنا الصراط المستقيم) فهذا سؤال الفعل يفعل
لهم لم يكن موجوداً قبل ذلك ، وهى الهداية التى هى فعله . السادس قوله (صراط
الذين أنعمت عليهم) وفعله القائم به وهو الإناعام فلو لم يقم به فعل الأنعام لم
يكن للنعمة وجود البتة . السابع قوله (غير المغضوب عليهم) وهم الذين غضب
الله عليهم بعد ما أوجدهم وقام بهم سبب الغضب . إذ الغضب على المعلوم محال .
وقد ثبت من النبى ﷺ أن العبد إذا قال : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى :
حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم . قال الله تعالى : أثنى على عبدى ، فإذا
قال : مالك يوم الدين ، قال الله تعالى : مجدنى عبدى ، وإذا قال : إياك نعبد
وإياك نستعين ، قال الله تعالى : هذا بينى وبين عبدى نصفين ، نصفها لى ونصفها
لعبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال : أهدنا الصراط المستقيم . إلى آخرها ، قال الله
تعالى : هذا لعبدى ولعبدى ما سأل ، فهذه أداة من الفاتحة وحدها .

فتأمل أدلة الكتاب العزيز على هذا الأصل تجدونها فوق عداليتين ، حتى إنك
تجد فى الآية الواحدة على اختصاص لفظها عدة أدلة كقوله تعالى (إنما أمره إذا
أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فى هذه الآية عدة أدلة (أحدها) قوله .
إنما أمره ؛ وهذا أمر التكوين الذى لا يتأخر عنه أمر المحكون بل يعقبه (الثانى)

إذا أراد شيئاً . (وإذا) تخلص الفعل للاستقبال (الثالث) أن يقول له كن فيكون (وإن) تخلص المضارع للاستقبال (الرابع) أن يقول ، فعل مضارع إما للحال وإما للاستقبال (الخامس) قوله : كن ؛ وهما حرفان يسبق أحدهما الآخر يعقبه الثاني (السادس) قوله : فيكون . والفاء لتعقيب يدل على أنه يكون عقب قوله : كن سواء لا يتأخر عنه ، وقوله تعالى (ولما جاء موسى ليقاتلنا وكله ربه) فهو سبحانه إنما كله ذلك الوقت . وقوله تعالى (ونادىناه) (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (وناداهما ربهما : ألم أهلكما عن تلك الشجرة ؟) فالتداء إنما حصل ذلك الوقت . وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) (وجاء ربك) (ثم استوى على العرش) (وإذا أردنا أن نهلك قرية) (فعال لما يريد) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (يريد الله أن يخفف عنكم) (والله يريد أن يتوب عليكم) (وزيد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في الأرض وترى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله) (كل يوم هو في شأن) وهذا عند النفاة لا حقيقة له . بل الشؤون للفعولات . وأما هو فله شأن واحد قديم . فهذه الأدلة السمعية وأضعاف أضعافها بما يشهد به صريح العقل ؛ فانكار ذلك وإنكار تمسك الصفات وتعدد الأسماء هو أفسد للعقل والنقل وأفتح باب للمعارضة . الوجه السادس والأربعون : أن يقال لمؤلاء المعارضين للوحي بقولهم : إن من أمتكم من يقول : إنه ليس في العقل ما يوجب تزيه الرب سبحانه عن النفاة ، ولم يبق على ذلك دليل عقلي أصلاً ، صرح به الرازي ؛ وتلقاه عن الجوني وأمثاله ، قالوا وإنما نسيا عنه النفاة بالإجماع ؛ وقد قدح الرازي وغيره من النفاة في دلالة الإجماع ، وبينوا أنها ظنية لا قطعية ، فالتقوم ليسوا قاطعين بتزيه الله عن النفاة بل غاية ما عندهم في ذلك الظن .

فيا أوى الأبواب ؛ كيف تقوم الأدلة القطعية على نفي صفات كمال الله ونعوت جلاله وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه ، وتكلمه بالقرآن حقيقة وتكلمه

العويمى ، معنى يرمى ، إن المذلة السبعة على . قلت : قد عارضها صريح العقل وإنما
نزيهه عن العيوب والنقائص فلم يقم عليه دليل عقلى ولكن علماء بالإجماع ،
وقلت إن دلالة ظنية ؟ ويكتفيك في فساد عقل معارض الوحي إنه لم يقم عنده
دليل عقلى على نزيهه عن العيوب والنقائص .

الوجه السابع والأربعون : إن الله تعالى جعل بعض مخلوقاته عالياً على
بعض ولم يلزم من ذلك مماثلة العالى للأسفل ومشابته له ، فهذا الماء فوق الأرض ،
والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والأفلاك فوق ذلك . وليس عالمها مثلاً
لسافلها . والتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذى بين
المخلوقات ، فكيف يلزم من علوه تشبيهه بمخلقه .

(فان قلتم) وإن لم يلزم التشبيه لكن يلزم التجسيم (قيل) انفصلوا أولاً
عن قول المعطلة للصفات : لو كان له سمع أو بصر أو حياة أو علم أو قدرة أو
كلام لزم التجسيم ، فإذا انفصلتم منهم : فان أيتم إلا الجواب قيل لكم ، ماتعين
بالتجسيم ؟ أتعنون به العلو على العالم والاستواء على العرش ، وهذا حاصل
قولكم ؟ وجئتمنا فما زدتم على إبطال ذلك بمجرد الدعوى التى اتحد فيها اللازم
والملزوم بتقرير العبارة : وكأنكم قلتم : لو كان فوق العالم مستوي على عرشه لكان
فوق العالم ، ولكنكم لبستم وأوهمتهم .

وإن عنيتم بالجسم المركب من الجواهر الفردة . فجاءهوا العقلاء يتنازعونكم
في إثبات الجواهر الفردة فضلاً عن تركيب الأجسام من ذلك ، فأنتم أبطلتم
هذا التركيب الذى تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذى تدعونه من
الجواهر الفردة ، وجوهوا العقلاء أبطلوا هذا وهذا . فان كان هذا غير لازم في
الأجسام المحسوسة المشاهدة ، بل هو باطل فكيف يدعى لزومه فيمن ليس كذلك
شئ . وإن عنيتم بالتجسيم تميز شئ منه عن شئ . قيل لكم انفصلوا أولاً عن
قول نفاة الصفات : لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز منه شئ .
عن شئ . وذلك عين التجسيم ؛ فإذا انفصلتم عنه أجناكم بما تجيئونهم به ؛ فان
أيتم إلا الجواب منا ؛ قلنا لكم : إنما قام الدليل على إثبات شئ عن نفسه

عن كل ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه . وكل أحد محتاج إليه . وليس محتاجاً إلى أحد ؛ ووجود كل أحد يستفاد منه ، ووجوده ليس مستفاداً من غيره : ولم يقم الدليل على استحالة تكثر أوصاف كاله وتعدد أسمائه الدالة على صفاته وأفعاله ، بل هو إله واحد ورب واحد . وإن تكثرت أوصافه وتعددت أسمائه .

فصل

أخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكى اتفاق الحكماء على أن الله وللإنس في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع ، وورد ذلك بطريق عقلي من جنس تقرير ابن كلاب . والحارث المحاسبي . وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري . والقاضي أبي بكر الباقلاني . وأبي الحسن بن الزاغوني . وغيرهم من يقول أن الله فوق العرش وليس بجسم . قال هؤلاء : وإثبات صفة العلو والقومية له سبحانه لا يوجب الجسمية . بل ولا إثبات المكان . وبني الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد : أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوي . فكان الإنسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر مما يليه . ومما عاين أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوي شيئاً ؛ فلا مكان هناك إذ لو كان هناك مكان حاوي لسطح الجسم لسكن الحاوي جسماً . ولهذا قال فإذا قام الجسم على وجوده ووجوده في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم فالذي يتمتع بوجوده هناك هو وجود جسم لا وجود ما ليس بجسم وقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته بما ذكر من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس فيجب أن يكون في جهة العلو والذي يمكن تنازعه من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة أن يقولوا : لا يمكن أن يوجد هناك شيء لا جسم ولا غير جسم أما غير الجسم فلما ذكر وأما الجسم فلأن كونه مشاراً إليه بأنه هناك يستلزم أن يكون جسماً وحينئذ فيقول هؤلاء المعتزلة لمن يناديهم في ذلك : وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ولا

داخلا في العالم إما أن يكون ممكناً أو لا يكون، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم، وإن كان ممكناً فوجود موجود وراء أجسام العالم وليس بحسم أولى بالجواز. ثم إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجا عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه ففرق العالم ليس بحسم كان إنكار العقل للأول أعظم، وامتناعه فيه أظهر من إنكاره للثاني وامتناعه فيه، فإن كان حكم العقل في الأول القبول وجب قبول الثاني وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الأول ولا يمكن العقل الصريح أن يقبل الأول ويرد الثاني أبداً.

(فصل) ثم أنه سبحانه لو لم تقبل الإشارة الحسية إليه كما أشار إليه النبي ﷺ حساً بأصبعه، شهد الجميع الإعظم وقبل من شهد لها^(١) بالإيمان الإشارة الحسية إليه. فيما أن يقال: إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط أو لا يقبلها أيضاً كما لا يقبل الحسية. فإن لم يقبل لا هذه ولا هذه، فهو عدم محض، بل عدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية، وإن قبل الإشارة الحسية^(٢) لزم أن يكون معنى من المعاني، لا ذاتاً خارجية. وهذا بما لاحظه في دفعه. فن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من أحد أمرين: إما أن يجعله معدوماً أو معنى من المعاني. لا ذاتاً قائمة بنفسها.

الوجه الثامن والأربعون: إن من أعجب العجب أن هؤلاء الذين فروا من القول بعلو الله واستولاه على عرشه خشية التشبيه والتجسيم قد اعترفوا بأنه لا يمكنهم إثبات الصانع إلا بنوع من التشبيه والتمثيل، كما قال الأمدى في مسئلة حدوث الأجسام، لما ذكر شبه القائلين بالقدم، قال: الوجه العاشر: لو كان محدثاً، فنحنه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه؛ أو مخالفاً له من كل وجه، أو مماثلاً له من وجه ومخالفاً له من وجه، فإن كان الأول فهو حادث، والكلام فيه كالسلام في الأول، ويلزم التسلسل الممتنع. وإن كان الثاني، فالحدث له

(١) لمي من الجارية حينما قالت: وإن الله في السماء، وأشارت إليها.

(٢) كذا بالأصل ولعل العوايد، وإن لم يقبل الإشارة الحسية وقبل المعنوية..

ليس بوجوده ، وإلا لما كان مخالفاً له من كل وجه ، وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون مفيداً للوجود ، وإن كان الثالث ، فمن جهة ما هو مماثل للحدث يجب أن يكون حادثاً ، والكلام فيه كالأول ، وهو التسلسل المحال ، وهذه المحالات إنما نشأت من القول بكونه محدثاً للعالم .

قال : والجواب عن هذه القضية أن المختار من أقسامها إنما هو القسم الثالث ، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحدث من وجه أن يكون مماثلاً للحدث من جهة كونه حادثاً بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث . وإنما تماثلاً بأمر آخر وهذا كالسواد والبياض يختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه ، وإلا لما اشتركا في العرضية والسكونية والحدوث ، ولا استحالة تماثلهما من كل وجه ؛ والا كان السواد بياضاً ؛ ومع ذلك فالزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلاً له في صفة البياضية .

فيقال : يا الله العجب : هلا قبلتم هذا الجواب في إثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه وإثبات صفات كاله كلها ، وأجبت هذا الجواب من قال لحكم من المعطلة والنفاة : لو كان له صفات لزم مماثلته للخلوقات ؛ ولم لا تقنعون من أهل السنة المبتئين لصفات كاله بمثل هذا الجواب الذي أجبت به من أنكر حدوث العالم ؟ بل إذا أجابكم به قلبتم لهم ظهور المجن . وصرحتم بتكفيرهم وتبديعهم ، وإذا أجبتهم أمتم به بعينه كنتم موحدين .

فصل

يقال : هل للرب ماهية متميزة عن سائر الماهيات يختص بها لذاته ، أم يقولون لا ماهية له ؟ فإن قلتم بالثاني كان هذا إنكاراً له وجوداً ؛ أوجعله وجوداً مطلقاً لا ماهية له . وإن قلتم : بل له ذات مخصوصة وماهية متميزة عن سائر الذوات والماهيات . قيل لكم : فماهية وذاته غير متناهية بل ذاهبة في الابعاد إلى غير نهاية ، أم متناهية ؟ فإن قلتم بالأول ؛ لزم منه محالات غير

واحدة . وإن قلتم بالثاني ، يطل قولكم . ولزم إثبات المبانيّة والجهة ، وهذا لا يحيد عنه . وإن قلتم : لا نقول له ماهية ولا ليست له ماهية ، قيل : لا يليق بالقول المخالفة لما جاء به الرسل إلا هذا المحال والباطل ، وإن قلتم بل له ذات مخصوصه وماهية متميزة عن سائر الماهيات ، ولا نقول : إنها متناهية ولا غير متناهية ، لأنها لا تقبل واحداً من الأمرين . قيل : التناهي وعدم التناهي يتقابلان تقابل السلب والإيجاب ، فلا واسطة بينهما ، كما لا واسطة بين الوجود والعدم ، والقديم والحدث ، والسبق والمقارنه ، والقيام بالنفس والقيام بالغير ، وتقدير قسم آخر لا يقبل واحداً من الأمرين تقدير ذهني يفرضه الذهن كما يفرض سائر المحالات ولا يدل ذلك على وجوده في الخارج ولا إمكانه ، ألا ترى أن قائله لو قال : التقسيم يقتضي أن المعلوم إما قديم وإما حادث ، وإما قديم حادث ، وإلا لا قديم ولا حادث ، كان التقسيم ذهنياً لا عارجياً وإن سلب النقيضين في ذلك كله في الإحالة كإثبات النقيضين ؟

(فصل) يقال : ذاته سبحانه : إما أن تكون قابلة للعلو على العالم ، أو لا تكون قابلة ، فإن كانت قابلة وجب وجود المقبول لأنه صفة كمال ، وإلا لم تقبله ، لأن قبولها لذلك هو من لوازمها ، كقبول الذات للملم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، فوجدوا هذا إلزاماً للثلاث ضرورة ، ولأنها إذا قبلته فلو لم تصف به لا تصفت بغيره ، وهو نقص يتعالى الله وينقدس عنه . وإن لم تكن قابلة للعلو لزم أن يكون قابل للعلو أكل منها : لأن ما يقبل أن يكون عالياً ، وإن لم يكن عالياً أكمل من لا يقبل للعلو وما قبله وكان عالياً أكمل من قبله ولم يكن عالياً . فالمراتب ثلاثة : أدناها مالا يقبل للعلو وأعلاها ما قبله واتصف به . والذي يوضح ذلك : أن مالا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عالياً عليه ، إما أن يكون عرضاً من الأعراض لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عالياً على غيره ؛ وإما أن يكون أمراً عموماً لا يقبل ذلك ، وأما إثبات ذات قائمة بنفسها متصفة بالسمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة والعلم والفعل . ومع ذلك لا تقبل أن تكون مآلة على غيرها ، فهذا يمكن تصوّره قبل التصديق بوجوده^(١) وليس

(١) كذا بالأصل ولعله سقط كلمة (أخرج)

مع من ادعى إمكانه إلا السكيات ، وكلاهما وجوده ذهني لا وجود له في الخارج وإلا فإله وجود خارجي ، وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذوات موصوف بصفات الحى الفعال لا يمكن إلحاقه بالسكيات والمجردات التى هى خيالات ذهنية لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود السكيات والمجردات إنما هو فى الأذهان لا فى الأعيان .

(فصل ١٠) الجهمية المعلقة معترفون بوصفه تعالى بعلو القهر وعلو القدر ، وأن ذلك كمال لا نقص ، وأنه من لوازم ذاته ، فيقال : ما أثبتتم به هذين النوعين من العلو والنفوقية هو بعينه حجة خصوصكم عليكم فى إثبات علو الذات له سبحانه ، وما نقيتم به علو الذات يلزمكم أن تنفوا به ذلك الوجهين من العلو ، فأحد الأمرين لازم لكم ولا بد ، إما أن تثبتوا له سبحانه العلو المطلق من كل وجه ذاتاً وقهراً وقدرأ ، وإما أن تنفوا ذلك كله ، فإنكم إنما نقيتم علو ذاته سبحانه بناء على لزوم التجسيم ، وهو لازم فيما أثبتتموه من وجوب العلو ، فإن الذات القاهرة لغيرها التى هى أعلى قدرأ من غيرها . إن لم يعقل كونها غير جسم لزمتكم التجسيم وإن عقل كونها غير جسم فكيف لا يعقل أن تكون الذات العالاية على سائر الذوات غير جسم ؟ وكيف لزمتكم التجسيم من هذا العلو ولم يلزم من ذلك العلو ؟ .

(فإن قلتم) لأن هذا العلو يستلزم تميز شيء عن شيء منه (قيل لكم) فى الذهن أو فى الخارج ؟ فإن قلتم : فى الخارج ، كذبتم وافترستم وأضحكتم عليكم العقلاء ، وإن قلتم فى الذهن ، فهو للإلزام لكل من أثبت للعالم رباً خالقاً . ولا خلاص من ذلك إلا يأنكرو وجوده رأساً .

يرضح : أن الفلاسفة لما أوردوا عليكم هذه الحجة بعينها فى نفي الصفات أجبتم عنها بأن قلتم : والمفظة الرازى فى نهايته ، فقال : قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة فى الحقيقة الإلهية ، فتكون تلك الحقيقة ممكنة - قلنا إن عنتم به احتياج تلك الحقيقة إلى سبب خارجي فلا يلزم احتياج تلك الصفات إلى الذات الواجبة لذاتها ، وإن عنتم به توقف الصفات فى ثبوتها على تلك

الذات المخصوصة وذلك بما يلزمه ؛ فأين الحال ؟ قال : وأيضاً فتدرك الاضافات صفات وجودية في الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتونا في الصفات في الصور المرتسمة في ذاته من المعقولات . قال : وما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا : إن الله عالم بالكماليات وقالوا : إن العلم بالشئ عبارة عن حصول صورة مساوية للعلوم في العالم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله ؛ حتى إن سينا قال : إن تلك الصفة إذا كانت غير داخلة في الذات كانت من لوازم الذات ومن كان هذا مذهباً له ، كيف يمكنه أن ينكر الصفات ؟ قال : وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، لأن الصفاتية يقولون : إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون : هذه الصفات صور عقلية عوارض متقومة بالذات ، والذي يسميه الصفاتي صفة يسميه الفيلسوف عارضاً ، والذي يسميه الصفاتي قياماً يسميه الفيلسوف قواماً ومقوماً ولا فرق إلا في العبارات ، وإلا فلا فرق في المعنى . هذا لفظه .

فيقول له مثبوتوا العلوم . هلا قمت من هذا الجواب بعينه حتى قلت يلزم من علوه أن يتميز منه شئ عن شئ ، ويلزم وقوع الكثرة في الحقيقة الإلهية ، وتمكون قد وافقت السمع ونصوص الأنبياء وكتب الله كلها وأدلة العقول والفطر الصحيحة وإجماع أهل السنة قاطبة ؟

(فصل) هذه الحجة العقلية القطعية وهي الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه مابناً للعالم ، وذلك ملزوم لكونه فوقه عالياً عليه بالذات ، لما كانت حجة صحيحة لا يمكن مدافعتها ، وكانت بما ناظر بها السكرامية أبا إسحاق الأسفرائيني فرأى إسحاق إلى كونه الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ، وقال : لا نسلم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غنى عن المحل ، لجعل قيامه بنفسه وصفاً عديماً لا ثبوتياً ، وهذا لازم لسائر المطلقة النفاة لعلوه ، ومن المعلوم أن كون الشئ قائماً بنفسه أبغ من كونه قائماً بغيره ، وإذا كان القيام العرض بغيره يتمتع أن يكون عديماً ، بل وجودياً ، فقيام الشئ بنفسه أحق ألا يكون أمراً عديماً بل وجودياً وإذا كان قيام المخلوق بنفسه صفة كمال وهو مقتدر الذات إلى غيره فقيام الشئ ببلاته بنفسه أحق وأولى .

(فصل) القيام بالنفس صفة كمال ، فالتأتم بنفسه أكل عن لا يقوم بنفسه ، ومن كان غناه من لوازم ذاته فقيامه بنفسه من لوازم ذاته ، وهذه حقيقة قيوته سبحانه وهو الحى القيوم ، والقيوم القائم بنفسه المقيم لغيره ، فمن أنكر قيامه بنفسه بالمعنى المعقول فقد أنكر قيوته وأثبت له قياماً بالنفس يشارك فيه العدم المحض ، بل جعل قيوته أمراً عديمياً لا وصفاً ثبوياً ، وهى عدم الحاجة إلى المحل ، ومعلوم أن المحل لا يحتاج إلى محل .

وأيضاً فإنه يقال له : ما تعنى بعدم الحاجة إلى المحل ، أتعنى به الأمر المعقول من قيام الشيء بنفسه الذى يفارق به المرض القائم بغيره أم تعنى به أمراً آخر ؟ فإن عنت به الأول فهو المعنى المعقول ، والدليل قائم والإلزام صحيح ؛ وإن عنت به أمراً آخر فلما أن يكون وجودياً ؛ ولما أن يكون عدياً فإن كان عدياً والعدم لا شيء كإسمه ؛ فتعود قيوته سبحانه إلى لا شيء ؟ وإن عنت به أمراً وجودياً غير المعنى المعقول الذى تعقله الخاصة والعامة فلا بد من بيانه لينظر فيه ، هل يستلزم المبائة أم لا ؟

(فصل) يكمل من أقر بوجود رب العالم مدبر له ، لزمه الإقرار بمبائنته لخلقها وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مبائنته وعلوه لزمه إنكاره وتعطيله ؛ فها إن دعوان في جانب النفى والإثبات ؛ أما الدعوى الأولى فإنه أولاً أقر بالرب ؛ فإما أن يقر بأن له ذاتاً وماهية مخصوصة أو لا ؟ فإن لم يقر بذلك لم يقر بالرب ، فإن ربا لا ذات له ولا ماهية له هو والعدم سواء . وإن أقر بأن له ذاتاً مخصوصة وماهية ، فإما أن يقر بتعيينها أو يقول إنها غير معينة ؟ فإن قال : إنها غير معينة كانت خيالا في الذهن لا في الخارج ، فإنه لا يوجد في الخارج إلا معين ، لا سيما وتلك الذات أولى من تعيين كل معين ، فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها وأن يوجد لها نظير ، فتعين ذاته سبحانه واجب ، وإذا أقر بأنها معينة لا كلية ، والعالم المشهود معين لا كلى . لزم قطعاً مبائة أحد المتعينين للآخر ، فإنه إذا لم يباينة لم يعقل تميزه عنه وتعيينه .

فإن قيل : هو يتعين بكونه لا داخل فيه ولا خارجا عنه ، قيل : هذا —

واقفه - حقيقة قولنا : فهو عين الحال . وهو تصريح منهم بأنه لا ذات له ولا ماهية تخصه فإنه لو كان له ماهية ، تصبها لكانت تعييناً لمماهية وذاته المخصوصة . وأنتم إنما جهلتم تعيينه بأمر عدى محض ونفى صرف ، وهو كونه لا داخل العالم ولا خارج عنه ، وهذا التبيين لا يقتضى وجوده بما به يصح على العلم المحض ، وأيضا فالعدم المحض لا يعين المتمين ، فإنه لا شئ وإنما يعينه ذاته المخصوصة وصفاته ، فلزم قطعاً من إثبات ذاته تدين تلك الذات ؛ ومن تعيينها مباينتها للخلوقات ، ومن المباينة لعلو علوها لما تقدم من تقريره وصح مقتضى العقل والنقل والفطرة ، ولزم من صحة هذه الدعوى صحة الدعوى النائية ، وهى أن من أمكن مباينته للعالم وعلوه عليه لزمه إمكان ربوبيته وكونه إلهاً للعالم .

(فصل) ثبت بالفعل إمكان رؤيته تعالى ، وبالشروع وقوعها فى الآخرة : فانفق الشروع والعقل على إمكان الرؤية ووقوعها ، فإن الرؤية أمر وجودى لا يتعلق إلا بوجود ، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يرى . فالبارئ سبحانه أحق أن يرى من كل ماسواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه . يوضحه : أن تعذر الرؤية إما لحفاء المرئى ، وإما لآفة ضعف فى الرأى ؛ والرب سبحانه أظهر من كل موجود ، وإنما تعذرت رؤيته فى الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر إليه ، فإذا كان الرأى فى دار البقاء كانت قوة البصر فى غاية القوة لأنها دائمة ، فقويت على رؤيته تعالى ، وإذا جاز أن يرى ، فالرؤية المعقولة له عند جميع بنى آدم ، عربهم وعجمهم وتركهم وسائر طوائفهم ، أن يكون المرئى مقابلاً للرأى مواجهاً له بأتناً عنه ، لا تعقل الأمم رؤية غير ذلك . وإذا كانت الرؤية مستلزماً لمواجهه الرأى ومباينة المرئى لزم ضرورة أن يكون مرئياً له من فوقه أو من تحته أو عن يمينه أو عن شماله أو خلفه أو أمامه ، وقد دل النقل الصريح على أنهم إنما يرونه سبحانه من فوقهم ، لا من تحتهم ، كما قاله رسول الله ﷺ « بينا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفعوا رؤسهم ، فإذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال : يا أهل الجنة سلام » (١٤٢ - صوامع)

عليكم - ثم قرأ (سلام قولاً من رب رحيم) ثم يتوأدى عنهم وتبقى رحمة وبركته عليهم في ديارهم ، فلا يجمع الإفراق بالرؤية وإنكار الفوقية والمباينة ، ولهذا فإن المهمة المغول تنكر عنوه على خلقه ورؤية المؤمنين له في الآخرة ؛ وعنائهم بقرون بالرؤية وينسكرون العلو ، وقد صحك جمهور العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئ ومباينته ، وهذا رد لما هو مركز في الفطر والعقول .

قال المنسكرون : الإنسان يرى صورته في المرآة وليست صورته في جهة منها . قال العقلاء : هذا هو التلبس ؛ فإنه إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منطبع في الجسم الثقيل ، وهو في جهة منها ؛ ولا يرى حقيقة صورته القائمة به ، والذين قالوا : يرى من غير مقابلة ولا مباينة قالوا : الصحيح الرؤية في الوجود ؛ وكل موجود يصح أن يرى ، قالوا : رؤى الأصوات والروائح والعلوم والإرادات والممانى كلها وجواز أكلها وشرها وشمها ولمسها . فهذا منتهى عقولهم .

الوجه التاسع والأربعون : إن من ادعى معارضة الوحي بعقله لم يقدر الله حق قدره ، وقد ذم الله سبحانه وتعالى من لم يقدر الله حق قدره في ثلاثة مواضع من كتابه : أحدهما قوله (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) الثاني قوله تعالى (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له : إن الذين تدهون من دون الله لئ يحلفوا ذهاباً ولو اجتمعوا له وإن يسلمهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعيف الطالب والمطلوب . ما قدروا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز) الثالث قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) فأخبر أنه لم يقدره حق قدره من أنكر لإرساله الرسل ، وإزاله الكتب عليهم ؛ فهذا حقيقة قول من قال : إنه لا ينطق ولا ينزل منه إلى الأرض كلام . ومعلوم أن هذا إنكار لسكالات ربوبيته وحقيقة ألوهيته وحكمته ورحمته ولم يقدره حق قدره من عبد إلهاً غيره ، ولم يقدره حق قدره من جحد صفات كماله .

وقد وصف نفسه سبحانه بأنه العلي العظيم : حقيقة قول النفاة المعلقة إنه ليس بـعلي ولا عظيم ؛ فإنهم يردون علوه وعظمته إلى مجرد أمر معنوي . كما يقال : الذهب أعلى وأعظم من الفضة . وقد صرحوا بذلك وقالوا : معناه على القدر عظيم القدر .

قال شيخنا : فيقال لهم : أتريدون أنه في نفسه على الذات عظيم القدر . ولن له في نفسه قدراً عظيماً . أم تريدون أن عظمته وقدره في النفوس فقط ؟ فإن أردتم الأول . فهو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة والعقل . وإذا كان في نفسه عظيم القدر . فهو في قلوب الخلق كذلك . فلا يحصى أحد ثناء عليه . بل هو كما أثنى على نفسه ولا يقدر أحد قدره ولا يعلم عظم قدره إلا هو . وتلك صفة يمتاز بها ويختص بها عن خلقه . كما قال الإمام أحمد ، لما قالت الجهمية : إنه في المخلوقات . نحن نعلم مخزقات كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء . وإن أضفتم ذلك إلى مجرد تعظيم القلوب له من غير أن يكون هناك صفات ثبوتية وقدر عظيم يختص به ؛ فذاك اعتقاد لا حقيقة له . وصاحبه قد عظمه بأن اعتقد فيه عظمة لا حقيقة لها وذلك اعتقاد بضاهي . اعتقاد للشركيين في آلهتهم . وإن قالوا : بل نريد معنى ثالثاً لا هذا ولا هذا . وهو أن له في نفسه قدراً يستحقه . لكنه قدر معنوي . قيل لهم : أتريدون أن له حقيقة عظيمة يختص بها عن غيره وصفات عظيمة يتميز بها . وذاً عظيمة يمتاز بها عن الذوات وماهية أعظم من كل ماهية ونحو ذلك من المعاني المعقولة ؟ فذلك أمر وجودي محقق . وإذا أضيف ذلك إلى الرب كان بحسب ما يليق به ولا يشركه فيه المخلوق . فهو في حق الخالق قدر يليق بعظمته وجلاله . وفي حق المخلوق قدر يناسبه كما قال تعالى (قد جعل الله لكل شيء قدراً) فاما من مخلوق إلا وقد جعل الله له قدراً يخصه . والقدر يكون علوياً ويكون عيلاً . فالأول هو التقدير المسمى . وهو تقدير الشيء في العلم واللفظ والكتاب . كما يقدر العبد في نفسه ما يريد أن يقوله ويكتبه ويفعله فيجعل له قدراً . ومن هذا تقدير الله سبحانه وتعالى لمقادير الخلق في علمه وكتابه قبل تكوينها . ثم كونها على

ذلك القدر الذى علمه وكتبه ؛ والقدر الإلهى نوعان : أحدهما فى العلم والكتابة ، والثانى خلقها وبرها ؛ وتصويرها بقدرته التى يخلق بها الأشياء ، والخلق يتضمن الإبداع والتقدير جميعاً ، والعباد لا يقدرُونَ الخالق قدره والكفار منهم لا يقدرُونَ حق قدره ، ولهذا لم يذكر ذلك سبحانه إلا فى حقهم كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على نبي من شيء (وهذا إنما وصف به الذين لا يؤمنون بجميع كتبه المنزلة ، من المشركين واليهود وغيرهم ، وقال تعالى (وما قدروا الله حق قدره) ولم يقل وما قدروا الله قدسه ؛ فإن حتى قدره هو الحق الذى أتدركه ؛ فهو حق عليهم لقدره سبحانه وتعالى . فحدوا ذلك الحق وأنكروه ؛ وما قاموا بذلك الحق معرفة ولا إقراراً ولا عبودية ، وذلك إنكار لبعض قدره من صفات كماله وأفعاله كوجودهم أنه يتكلم أو يعلم الجزئيات أو يقدر على إحداث فعل ، فشبهات منكرى الرسالة ترجع إلى ذلك . فمن أقر بما أرسل به رسله ، وأنه عالم متكلم بكتبه التى أنزلها عليهم ؛ قادر على الإرسال فقد قدره حق قدره من هذا الوجه ؛ وإن لم يقدره حق قدره مطلقاً . ولما كان أهل العلم والإيمان قد قاموا فى ذلك بحسب قدرتهم وطاقتهم التى أعانهم بها ، ووفهم بها معرفته وعبادته وتعظيمه . لم يتناولهم هذا الوصف ، فإن التعظيم له سبحانه بالمعرفة والعبادة ، ووصفه بما وصف به نفسه قد أمر به عباده وأعانهم عليه ورضي منهم بما قدروه من ذلك ؛ وإن كانوا لا يقدرونه حق قدره . ولا يقدر أحد من العباد قدره ، فإنه إذا كانت السموات السبع فى يده كالخرقة فى يد أحدنا ؛ والأرضون السبع فى يده الأخرى كذلك ، فكيف يقدره حق قدره من عبد معه غيره وجعل له نداً ، وأنكر صفاته وأفعاله ؛ بل كيف يقدره حق قدره من أنكر أن يكون له يدان ؛ فضلاً عن أن يقبض بهما شيئاً ؟ فلا يد عند المعطلة ولا قبض فى الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز .

وقد شرع تعالى لعباده ذكر هفمين الإسمين : العلى ، العظيم ، فى الركوع والسجود كما ثبت فى الصحيح ، لما نزلت (فسبح باسم ربك العظيم) قال النبي ﷺ اجعلوها فى ركوعكم ، فلما نزلت (تسبح اسم ربك الأعلى) قال اجعلوها

عن مجودكم فهو سبحانه كثيراً ما يقرن في وصفه بين هذين الالهيين ، كقوله (وهو العلي العظيم) وقوله (وهو العلي الكبير) وقوله (عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال) ثبت بذلك علوه على الخلق وعظمته ، والعلو رفعة ، والعظمة قدره ذاتاً ووصفاً .

المفسرون : إن هؤلاء المعارضين بين الوحي والعقل إنما يدللون بنفي التشبيه والمثيل ويجعلونه جنة لتعليمهم ، فأذكروا علوه وكلامه وتكليمه وغير ذلك بما أخبر الله به عن نفسه ، وأخبر به رسوله ﷺ حتى آل ذلك يعمهم إلى نفي ذاته وماهيته ، خشية التشبيه ، وقالوا : هو وجود محض لا ماهية له . ونفي آخرون وجوده بالكلية خشية التشبيه ، وقالوا : يلزم في الوجود ما يلزم مثبتي الصفات ، والكلام . والعلو . ونحن نسد الباب بالكلية .

فيلزم أن يعلم في هذا قاعدة عظيمة نافعة جداً وهي : إن نفي الشيء والمثل والتظير ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال . ولا يمدح به المنفي عنه ذلك بحدوده . فإن العدم المحض الذي هو أخس المعلومات وأنقصها ينفي عنه التشبه . والمثل . والتظير . ولا يكون ذلك كالا ولا مدحاً إلا إذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات السكالات بصفات بابن بها غيره . وخرج بها عن أن يكون له فيها نظير أو مثل . فهو لفرده بها عن غيره فصح أن ينفي عنه التشبه والمثيل . ولا يقال لمن لا سمع له ولا بصر ولا حياة ولا علم ولا كلام ولا فعل : ليس له مثل ولا شبه ولا نظير . إلا إلا في باب الهم والهميم . هذا الذي عليه نظر الناس وعقروا لهم واستعمالهم في المدح والندم كما قيل :

ليس كمثل الفتي زهير • خلق يساويه في الفضائل

وقال الفرزدق :

فما مثله في الناس إلا ملوكا • أبو أمه حتى أخوه يقارن

أي فما مثله في الناس حتى يقاربه إلا ملوكا هو أخوه . فبعكس المعطلة المعنى . فقولوا (ليس كمثل شيء) جنة يتترسون بها لتنفى علو الله سبحانه على هرشه . وتكليمه لرسوله وإثبات صفات كماله

وما ينبغي أن يعلم أن كل سلب ونفى لا يتضمن إثباتاً ؛ فإن الله لا يوصف به لأنه عدم محض ونفى صرف لا يقتضى مدحاً ولا كلاً . ولهذا كان تسميته وتقدسيه مستلزماً لعظمته ومتضمنين صفات كماله ؛ وإلا فالدح بالعدم المحض كلاً مدح . ولهذا كان عدم السنة والنوم مدحاً كاملاً في حقه لتضمنه أو استلزامه كمال حياته وقبوميته ، ونفى القوب عنه كلاً لاستلزامه كمال قدرته وقوته ؛ ونفى النسيان عنه كمال لتضمنه كمال علمه . وكذلك نفى عروب شيء عنه ونفى الصاحبة والولد كمال لتضمنه كمال غناه وتفرد به الربوبية ، وأن من في السموات والأرض عبيد له ؛ وكذلك نفى الكف والسمي والمثل عنه كمال لأنه مستلزم ثبوت جميع أوصاف الكمال له على أكل الوجوه واستحالة مشارك له فيها .

فالذين يصفونه بالسلوب من الجمية والفلاسة لم يعرفوه من الوجه الذي عرفته به الرسل وعرفوه به إلى الخلق ؛ وهو الوجه الذي يحمده ويعرف به عظمته وجلاله ، وإنما عرفوه من الوجه الذي يقوِّم إلى تعطيل العلم والمعرفة والإيمان به لعدم اعتقادهم الحق . وحقيقة أمرهم أنهم لم يثبتوا الله عظمة إلا ما تخيلوه في نفوسهم من الطوبى والنفى الذي لا عظمة فيه ولا منح فضلاً عن أن يكون كلاً . بل ما أثبتوه مستلزم لنفى ذاته رأساً .

وأما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويحدون بهضاً ؛ فإذا أثبتوا علماً ، وقدره وإرادته ؛ وغيرها تضمن ذلك إثبات ذات تقوم بهذه الصفات ؛ وتميز بحقيقتها وماهيتها ؛ سواء سموه قدراً أو لم يسموه فإن لم يثبتوا ذاتاً متميزة بحقيقتها وماهيتها كانوا قد أثبتوا صفات بلا ذات كما أثبت إخواتهم ذاتاً بغير صفات ، وأثبتوا أسماء بلا معانٍ ، وذلك كله مخالف لصريح العقول فلا بد من إثبات ذات محقة لها الأسماء الحسنى وإلا فأسماء فارغة لا معنى لها لا توصف بحسن فضلاً عن كبرها أحسن من غيرها ، يوضحه .

الوجه الحادى والخمسون : إن الله سبحانه قرن بين هذين الاسمين الدالين على علوه وعظمته في آخر آية الكرسي ، وفي سورة الشورى ، وفي سورة الرعد ، وفي سورة سبأ في قوله (ماذا قال ربكم ؟ قال : الحق وهو أنى الكبير) نفى

آية الكرسي ذكر الحجة التي هي أصل جميع الصفات ؛ وذكر معها قيوامته
المقتضية لدوامه وبقائه ، وانتفاء الآفات جميعها عنه ، من النوم والسنة والعجز
وغيرها . ثم ذكر كمال ملكه . ثم عقبه بذكر وحدانيته في ملكه وأنه لا يشفع
عنده أحد إلا بأذنه . ثم ذكر سعة علمه وإحاطته . ثم عقبه بأنه لا سبيل للخلق
إلى علم شيء من الأشياء إلا بعد مشيئته لهم أن يعلموه . ثم ذكر سعة كرسبه
منها به على سعة سبحانه وعظمته وعلمه . وذلك توطئة بين يدي علوه وعظمته
ثم أخبر عن كمال اقتداره وحفظه للعالم العلوي والسفلي ، من غير إكترات
ولا مشقة ولا تعب . ثم ختم الآية بهذين الاسمين الجليلين الدالين على علو ذاته
وعظمته في نفسه .

وقال في سورة طه (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما وقد
اختلف في مفسر الضمير في (به) فقيل هو الله سبحانه ، أى ولا يحيطون بالله
علما ، وقيل هو (ما بين أيديهم وما خلفهم) فعلى الثاني يرجع إلى المعلوم وهذا
القول يستلزم الأول من غير محسوس ، لأنهم إذا لم يحيطوا ببعض معلوماته
المتناهية بهم ، فإن لا يحيطون علما به سبحانه من باب أولى .

كذلك الضمير في قوله (ولا يحيطون بشيء من علمه) يجوز أن يرجع إلى
الله . ويجوز أن يرجع إلى (ما بين أيديهم وما خلفهم) ولا يحيطون بشيء من
علم ذلك إلا بما شاء . فعلى الأول يكون المصدر مضافا إلى الفاعل ، وعلى الثاني
يكون مضافا إلى المفعول .

والمقصود أنه لو كان العلم العظيم إنما يريد به اتصافه بالعلم والقدرة والملك ؛
ومواضع ذلك كان تكريرا ؛ فإن ذكر ذلك مفصلا أبين من الدلالة عليه بما
لا يفهم إلا بكافة . وكذلك إذا قيل أن علوه وعظمته مجرد كونه أعظم من
مخلوقاته وأفضل منها ، فهذا هضم عظيم لبائتين الصفتين العظيمتين . وهذا
لا يليق ولا يحسن أن يذكر ويخبر به عنه إلا في معرض الرد لمن ساءى بينه
وبين غيره في العبادة والتأله ؛ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين
اصطفى ، الله خير أما بشر كن) وقول يوسف الصديق (أرباب متفرقون

خير أم الله الواحد القهار ؟ فهذا السياق يقال في مثله : ان الله خير مما سواه .
وأما بعد أن يذكر مالك الكائنات ويقال مع ذلك إنه أفضل من مخلوقاته ،
وأعظم من مصنوعاته ؛ فهذا ينزهه عنه كلامه ، وإنما يليق بهؤلاء الذين يجعلون
لله مثل السوء في كلامه ، ويجهلون ظاهره كفرة تارة ، وضلالة أخرى ، وتارة
تجسيدا وتذبيها ويقولون فيه ما لا يرضى أحدنا أن يقوله في كلامه .

فصل

في ذكر حجة المجهم على أنه سبحانه لا يرضى ؛ ولا يغضب ، ولا يجب
ولا يستخط ، ولا يفرح ، والجواب عنها

احتج المجهم على امتناع ذلك عليه بأن هذا انفعال وتأثير عن العبد
والمخلوق لا يؤثر في الخالق . فلو أغضبه أو فعل ما يفرح به لكان المحدث قد أثر
في القديم تلك الكيفيات وهذا محال وهذه الشبهة من جنس شبههم التي تدهش
السامع أول ما تطرق سمعه ، وتأخذ منه وتروعه ، كالسحر الذي يدهش الناظر
أول ما يراه .

والجواب من وجوه (أحدها) أن الله تعالى خالق كل شيء ، وربهم ومليكهم ،
وكل ما في السكون من أعيان وأفعال وحوادث فهي بمشيئته وتكوينه ، فإشاء
كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فصفتان لا تخصيص فيهما بوجه من الوجوه ، وكل
ما يشاء إنما يشاء الحكمة اقتضاها حمده ومجده ، لحكمته البالغة أو جبت كل ما في
الكون من الأسباب والمسببات . فهو سبحانه خالق الأسباب التي ترضيه ،
وتغضبه ، وتستخطه ، وتفرحه ، والأشياء التي يحبها ويكرها ، الله سبحانه خالق
ذلك كله . فالمخلوق أضعف وأعجز أن يؤثر فيه بل هو الذي خلق ذلك كله
على علمه ، فانه يحب هذا ويرضى هذا ، ويفض هذا ويستخط هذا ، ويفرح
بهذا فما أثر فيه غيره بوجه من الوجوه .

(الثاني) ان التأثير لفظ فيه اختيار واجمال ، أتريد به أن غيره لا يعطيه كالا
لم يكن له ، وبوجد فيه صفة كان فاقدها ؟ فهذا معلوم بالضرورة - أم تريد
أن غيره لا يستخطه ولا يغضبه ، ولا يفعل ما يفرح به أو يحبه أو يكرهه ونحو

ذلك؟ فهذا غير ممتنع وهو أول المسئلة . وليس سلك في نفيه إلا مجرد الدعوى بتسمية ذلك تأثيراً في الخالق . وليس الشأن في الأسماء ؛ إنما الشأن في المعاني والحقائق . وقد قال تعالى (ذلك بأنهم اتبعوا ما أوحى الله وكرهوا رضوانه) وقال النبي ﷺ لا يكر في أهل الصفة . لأن كنت اغضبهم لقد اغضبت ربك ، (الثالث) ان هذا يبطل محبة لطاعة المؤمنين ، وبفضله لمعاضة المخالفين ، فهذا وهذا معلوم البطلان بالضرورة والعقل والفطر الإنسانية واتفاق أهل الأديان كلهم بل هذا حقيقة دعوة الرسل بعد التوحيد .

(الرابع) ان هذا يقتضئ بإجابة دعواتهم وسماع أصواتهم ؛ ورضية أفعالهم وحركاتهم فإن هذه كلها أمور متعلقة بأفعالهم ، فما كان جوابك هنا (١) في محل الإلزام .

(الخامس) أنه سبحانه إذا كان يجب أموراً ، وتلك الأمور محبوبة لما لزامه ممتنع وجودها بدونها ، كان وجود تلك الأمور مستلزماً لقرائنها التي لا توجد بدونها . مثله محبة للعفو والمغفرة والتوبة ، فهذه المحبوبات تستلزم وجود ما يعفو عنه ويغفره ويتوب إليه العبد منه ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال ؛ فلا يمكن حصول محبوباته سبحانه من التوبة والعفو والمغفرة بدون الذي يتاب منه ويغفره ويعفو عنه . ولهذا قال النبي ﷺ لو لم تذنبوا لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم ، وهذا هو الذي وردت الأحاديث الصحيحة بالفرح به . وهذا للفرح به ممتنع وجوده قبل الذنب فضلاً عن أن يكون ، فهذا للفرح به يجب تأخره قطعاً ، ومثل هذا ما روى ، أن آدم لما رأى نبيه ورأى تفاوتهم ، قال : يارب ، هلا سويت بين عبادك ؟ قال : إني أحب أن أشكر ، ومعلوم أن محبة للشكر على ما فضل به بعضهم على بعض ، ولا يحصل ذلك بالتسوية بينهم . فإن الجمع بين التسوية والتفضيل جمع بين التقيضين ، وذلك محال .

الوجه الثاني والخمسون : ان هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل

(١) كذا بالأصل ولعله سقط (فهر جوابنا)

فساد في العالم وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه فإنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والمقولات، وصار خصومهم إلى ضد ذلك . فأتباع الرسل قدموا الوحي على الرأي والمقولات، وأتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل .

قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، في كتابه الملل والنحل : أعلم أن أول شبهة وقعت في الخلق شبهة إبليس ؛ ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص ، واختياده الهوى في ممارسة الرأي ، واستكباره بلاذة التي خلق منها ، وهي النار على مادة آدم ، وهي الطين وتشعبت عن هذه الشبهة سبع شبهات صادت هي مذاهب بدعة وضلالة وتلك للشبهات مسطورة في شرح الأناجيل الأربعة ومذكورة في التروية منفردة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود والامتناع منه ، قال : كما نقل عنه : إني سلمت إن البارئ إلى وإله الخلق عالم قانده . ولا يسأل عن قدرته ومشيئته ، وإذا أراد شيئاً قال له (كن فيكون) وهو حكيم ، إلا أنه يتوجه على مساق حكيمته أسئلة سبعة (بوابها) قد علم قبل خلق أي شيء يصدر عني ويحصل . فلم خلقتي أولاً ؟ وما الحكمة في خلقه أياً ؟

(الثاني) إذ خلقتني على مقتضى إرادته ومشيئته ، فلم تكلفني بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة في التكليف بعد (١) ألا ينفع بطاعته ولا يتضرر بمصيئته ؟

(الثالث) إذ خلقتني وكلفني فاللزمتم تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت ، فلم تكلفني بطاعة آدم والسجود له . وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيده ذلك في طاعتي ومعرفتي ؟

(الرابع) إذ خلقتني وكلفني على الإطلاق ، وكلفني هذا التكليف على الخصوص ، فإذا لم أسجد لعنني وأخرجني من الجنة ما الحكمة في ذلك بعد إذ لم أرتكب قبيحاً إلا قولي لا أسجد إلا لك ؟

(الخامس) إذ خلقتني وكلفني مطلقاً وخصوصاً ولم أطع فلعنني وطردني

(١) كذا بالأصل ولعله سقط (معرفته)

فلم طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وفردته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهى عنها ، وأخرجه من الجنة معي ، وما الحكمة في ذلك ، بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني وبقي خالدًا في الجنة ؟ (السادس) إذ خلقتي وكلفني عموماً وخصوصاً ولعني ثم طرقني إلى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرون ، وتؤثر فيهم وسوستي ، ولا يؤثر في حوالم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقتهم على الفطرة دون من يجتالهم عنها فيعيشوا طاهرين ساهمين مطيعين . كان أخرى وألقي بالحسكة ؟ (السابع) سلمت هذا كله ، خلقتي وكلفني مطلقاً ومقيداً ، وحيث لم أطع لعني وطردني ، ومكنتني من دخول الجنة وطرقني وإذ جعلت عملاً أخرجنني ، ثم سلطني على بني آدم ، فلم إذ استمهلته أمهلني فقلت (أنظرنني إلى يوم يبعثون) فقال (إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم) وما الحكمة في ذلك ؟ بعد أن لو أهلكني في الحال لاستراح الخلق مني ، وما بقي شر في العالم ؛ أليس بقاء العالم على نظام الخير خير من امتزاجه بالشر ؟ قال فهذه حجتني على ما ادعيت في كل مسألة .

قال شانح الانجيل : فأوحى الله تعالى إلى الملايكة ، قولوا له : إنك في مسألتك الأولى : إني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص ، إذ لو صدقت إني رب العالمين ما احتسكت على بل : فأنا الله الذي لا إله إلا أنا لا أمثل عما أفعل ، والخلق مسئولون قال : هذا مذكور في التوراة والزيور مسطور في الإنجيل على الوجه الذي ذكرته . وكنت برهة من الزمان اتفكر وأقول : من المعلوم الذي لا مزية فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم قائما وقعت من اضلال الشيطان ووساوسه ، ونشأت من شهادته . وإذا كانت الشبهات محصورة في سبع عادت كبار البدع والاضلال إلى سبع ، ولا يجوز أن تعدوها شبهة أهل الزيغ والكفر ، وإن اختلفت العبادات وتباينت الطرق قائما بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبدع ترجع مجلتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالخلق ، وإلى الجنوح إلى الهوى والرأي في مقابلة النص . والذين جادلوا هوداً ونوحاً .

وصالحا ؛ وإبراهيم . ولوطا . وشعبيا وموسى وعيسى ، ومحمدا صلوات الله وسلامه عليهم . كلهم نسجوا على منوال اللاهين الأول في إظهار شبهاتهم . وحاصلها يرجع إلى رفع التكليف عن أنفسهم ووجد أصحاب الذكاليق والشرائع عن هذه الشبهة نشأ ، فانه لا فرق بين قولهم (أيشريدوننا) وبين قوله (أأجد لمن خلقت طينا) ومن هذا قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا) فيبين أن المانع من الإيمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم (أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين) وكذلك لو تتبعنا أقوال المتأخرين منهم وجدناها مطابقة لأقوال المتقدمين (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم) . فإكافوا يؤمنوا بما كذبوا به من قبل (فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل أجرى حكم الخالق في الخلق وحكم الخلق في الخالق ، والأول غلو ، والثاني تقصير . فإنا من الشبهة الأولى مذهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الرافضة من حيث غلوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بأوصاف الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعزلة مشبهة الأفعال ومشبهة الصفات وكل منهما أمور ، فإن من قال : يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا ، فقد شبه الخالق بالخلق ، ومن قال : يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري ، فقد اعتزل عن الحق : وشيخ القدرية طلب العلة في كل شيء . وذلك الشيخ اللعين الأول ، إذ طلب العلة في الخلق أولا ، والحكمة في التكليف ثانيا ، والمعادنة في تكليف السجود لآدم ثالثا .

ثم ذكر الخوارج والمعزلة والروافض وقال رأيت شبهاتهم كلها انصأت من شبهات اللعين الأول . وإليه أشار التنزيل بقوله (ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين) وقال ﷺ : لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذوا القذة بالقذة والنمل بالنمل حتى لو دخلوا جحر صنب لدخلتموه .

فهذه القضية في المناظرة هي نقل أهل الكتاب ، ونحن لا نصدقها ولا نكذبها ،

الجناب عنها سواء صدرت عنه أو قلت على لسانه فلا ريب أنها من كيدِه .
وقد أخبر تعالى (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً)

فهذه الأسئلة والشبهات من أضعف الأسئلة عند أهل العلم والإيمان وإن صعب موقعها عند من أصل أصولاً فاسدة كانت سداً بينه وبين ردها . وقد اختلفت طرق الناس في الأجوبة عنها فقال المنجمون وزنادقة الطبايعين والفلاسفة : لا حقيقة لأدم ولا لإبليس ولا لشيء من ذلك ، بل لم يزل الوجود هكذا ولا يزال لئلا يبدل نسل وأمة بعد أمة وإنما ذلك أمثال هزوية لا تفعل القوى النفسانية الصالحة لهذا البشر ، وهذه القوى هي المسماة في الشرائع بالملائكة واستعصت القوى الغضبية والشهوانية : وهي المسماة بالشياطين . همروا عن خضوع القوى الخيرية الفاضلة بالسجود ، وعبر عن إلهام القوى الشريرة بالإلهام والاستكبار وترك السجود . قالوا : والحكمة الإلهية اقتضت تركيب الإنسان على هذا الوجه ، واسكان هذه القوى فيه وانقياد بعضها له وإلهام بعضها . فهذا شأن الإنسان . ولو كان على غير هذا التركيب لم يكن إنساناً قالوا : وبهذا تندفع الأسئلة كلها ، وإنما بمنزلة أن يقال : لم أخرج الإنسان إلى الأكل والشرب واللباس . ولما أخرجته إلهياً ، فلم يجعله يبول ويتغوط ويمخط ؟ ولم يجعله هرم ويمرض ويموت ؟ فإن هذه الأمور من لوازم النشأة الإنسانية . فهذه الطائفة رفعت القواعد من أساسها وأبطلت آدم وإبليس والملائكة ، وردته الأمر إلى مجرد قوى نفسانية وأمور معنوية .

وقلت الجبرية ، ومنكروا العلل والحكم : هذه الأسئلة إنما ترد على من يفعل لعل أو غرض أو لغاية . فأما من لا لعل لفعله ولا غاية ولا غرض ، بل يفعل بلا سبب قائماً مصدره فعولاً ته محض مشيئته وغايتها مطابقتها لعلله وإرادته . فيجىء فعله على وفق إرادته وعليه . ولما هذا فهذه الأسئلة فاسدة كلها . إذ مبناها على أصل واحد ، وهو تعليل أفعال من لا تعلل أفعاله ولا يوصف بحسن ولا قبح عقدين ، بل الحسن ما فعله أو ما فعله مكره حسن (لا يسأل

عما يفعل وهم يسألون) قالوا: والقيح والظلم هو تصرف الإنسان في غير ملكه، فأما تصرف الملك الحق في ملكه من غير أن يكون تحت حجر حاجر أو أمر آمر أو نهى ناه، فإنه لا يكون ظلماً ولا قبيحاً. فرفع هؤلاء الأسئلة من أصلها والزموا لوازم هذا الأصل بأنه لا يجب على الله شيء، ولا يحرم عليه شيء، ولا يقبح منه ممكن.

وقالت القندية: هذا لا يرد على أصولنا، وإنما يرد على أصول الجبرية القائلين بأن الله تعالى خالق أفعال العباد، وطاعتهم ومعاصيهم وإيمانهم وكفرهم، وأنه قدر ذلك عليهم قبل أن يخلقهم وعلمهم وخلقهم له، فخلق أهل الكفر والكفر، وأهل الفسوق للفسوق وقدر ذلك عليهم وشاء منهم وخلقهم فيهم. فهذه الأسئلة واردة عليهم. وأما نحن فمتدنا أن الله تعالى عرضهم للطاعة والإيمان وأقدرهم عليه ومكنهم منه ورضيه لهم وأحبهم، ولكنهم اختاروا لأنفسهم الكفر والعصيان، والله تعالى لم يكرهم على ذلك ولم يجعلهم عليه ولا شاء منهم ولا كتب عليهم ولا قدره ولا خلقهم له ولا خلقه فيهم، ولكنهم أعمالهم لما عملون وشروهم بها فاعلون. فأما خلق إبليس لطاعته وعبادته؛ ولم يخلق للمعصية والكفر به. وصرح قدماء هذه الفرقة بأن الله سبحانه لم يكن يعلم من إبليس حين خلقه أنه يصدر منه ما صدر، ولو علم ذلك منه لم يخلق. وأبى متأخروهم ذلك. وقالوا: بل كان سبحانه عالماً به وخلقهم امتحاناً لعباده ليظهر المطيع له من العاصي، واللؤم من الكافر، وليثيب عباده على معاداته وعجاذبته ومعصيته أفضل الثواب. قالوا: وهذه الحكمة اقتضت بقاءه حتى تنقضي الدنيا وأهلها، قالوا: وأمره بالسجود ليطيعه فيثيبه، فاختر لنفسه المعصية والكفر من غير اكراه من الرب ولا إلقاء له إلى ذلك. ولا حال بينه وبين السجود، ولا سلطه على آدم وذريته قهراً، وقد اعترف هو الله بذلك حيث يقول (وما كان لي عليكم من سلطان) وقال تعالى (وما كان له عليهم من سلطان). قالوا ما ندفعتم تلك الأسئلة وظهر أنها ترد على أصول الجبرية لا على أصولنا.

وقالت الفرقة الناجية حزب الله ورسوله: كيف يطمع في الرد على عدو

الله من قد شاركه في أصله وفي بعض شعبه . فإن عدو الله أصل معارضة النص
بالرأى ، فيرتب على تأصيله هذه الأسئلة وأمثالها ، فنعارض النقل بالعقل فهو
شريك من هذا الوجه فلا يتمكن من الرد التام عليه ، ولهذا لما شاركه زنادقة
الفلاسفة والمنجمين والعلمانيين في هذا الأصل أنكروا وجوده ووجود آدم
والملائكة ، فعلا عن قصة أمره بالسجود وإبائه وما ترتب عليه . ولما أنكرت
الجبورية الحكم والتعليل والأسباب عجزوا عن جواب أسئلته وسدوا على
نفوسهم باب استماعها والجواب عنها ، وفتحوا باب مكاربة العقول الصحيحة
في إنكار تحسين العقل وتقييده ، وإنكار الأسباب والقوى والطابع والحكم
والغايات المحمودة التي لأجلها يفعل الرب ما يفعله ، وجوزوا عليه أن يفعل كل
شيء وأن يأمر بجمع ما نهى عنه وينهى عن كل ما أمر به ؛ ولا فرق عندهم البتة
بين المأمور والمحذور والكل سواء في نفس الأمر ، ولكن هذا صار حسناً
بأمره لأنه في نفسه وذاته حسن ، وهذا صار قبيحاً بنهيه لأنه في نفسه
وذاته قبيح .

ولما أصلت القدرية لإنكار عموم قدرة الرب سبحانه ومشيتة لجميع الكائنات ،
وأخرجت أفعال عبده خيرها وشرها عن قدرته ومشيتته لخلقها ، وأثبتت لله
تعالى شريعة يعقولهم حكمت عليه بها واستحسننت منه ما استحسننت من أنفسها ،
واستقيحت منه ما استقيحت من أنفسها وعارضت بين الأدلة السمية والادلة على
خلاف ما أصوله وبين العقل ؛ ثم راموا الرد على عدو الله فعجزوا عن الرد
التام عليه ، وإنما يتمكن من الرد عليه كل الرد من تلقى أصولهن مشكاة الوحي
ونور النبوة ، ولم يؤصل أصلاً برأيه .

فأول ذلك أنه علم أن هذه الأسئلة ليست من كلام الله الذي أنزله على موسى
وعيسى غير أنها عن عدوه كما أخبر عنه في القرآن بكثير من أقواله وأفعاله ؛
وإدخال بعض أهل الكتاب لها في تفسير التوراة والإنجيل كما نجد للمسلمين من
يدخل في تفسير القرآن كثيراً من الأحاديث والأخبار والقصص التي لا أصل

لها . وإذا كان هذا في هذه الأمة التي هي أكل الأمم علوماً وعقولا ، فما الظن
بأهل الكتاب ؟

الوجه الثاني أن يقال لعدو الله : قد ناقضت في أسئلتك ما اعترفت به غاية
الناقضة ، وجعلت ما أسلفت من التسليم والاعتراف مبطلاً لجميع أسئلتك
متضمناً للجواب عنها قبل ذكرها وذلك أنك قلت (رب بما أغويتني لأزين
لهم في الأرض ولاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فاعترفت بأنه
ربك وعالمك ومالكك ، وأنت مخلوق له مروب تحت أوامره ونواهيه ،
وإنما شأنك أن تنصرف في نفسك تصرف العبد للمأمور المنهى المستعد لأوامر
سيده ونواهيه . وهذه هي الغاية التي خلقت لها ، وهي غاية الخلق ، وبكال سعادتهم .
وهذا الاعتراف منك بربوبيته وقدرته وعزته يتضمن اقرارك بكماله وحكمته
وغناه ، وأنه في كل ما أمر عليه حكيم لم يأمر عبده لحاجة منه إلى ما أمر به
عبده ، ولا نهاه بخلاف عليه بما نهاه بل أمره رحمة منه به وإحساناً إليه بما فيه
صلاحه في معاشه ومعاده وما لصلاح له إلا به ، ونهاه مما في ارتكابه فساده في
معاشه ومعاده . فكانت نعمته عليه بأمره ونهيه أعظم من نعمته عليه بما كاله
ومشريه ولباسه ورحمة مدته بما لا نسبة بينهما ، كما قال سبحانه : في آخر فصل مع
الأيوب (يا أيُّ آدم قد أنزلنا عليك لباساً يوارى سوءاتكم ويرى لباس
التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون) فأخبر سبحانه أن لباس
التقوى وزينتها خير من المال والريش والجمال الظاهر .

قائه تعالى خلق عباده وجعل ظواهرهم بأحسن تقويم ، وجعل بواطنهم بهديهم
إلى الصراط المستقيم . ولهذا كانت صورتك قبل معصية ربك من أحسن
الصور ، وأنت مع ملائكته الأكبرين فلما وقع ما وقع جعل صورتك وشذاعة
منظرك مثلاً يضرب لكل قبيح كما قال تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين)
فهذه أول نقدة تعجلتها من معصيته ولا ريب أنك تعلم أنه أحكم الحاكمين
وأعلم العالمين وأغنى الأغنياء وأرحم الراحمين ، وأنه لم يأمر العباد إلا بما فعله
خير لهم وأصلح وأفع وأحسن تأويلاً وأعظم عائدة من تركه كما أنه لم يرزقهم

إلا ما تناوله أنفع لهم من تركه فأمرهم بما أمرهم لمصلحة عائدة عليهم ، كما رزقهم الطعام والشراب وغيرهما من النعم ، فالسعداء استعملوا أمره وشرعه لحفظ صحة قلوبهم وكاملها وصلاحيها بمنزلة استعمالهم رزقه لحفظ صحة أجسامهم وصلاحيها ، وتيقنوا أنه كما لا بقاء للبدن ولا صحة ولا صلاح إلا بتناول غذائه الذي جعل له ، فكذلك لا صلاح للقلب والروح ولا فلاح ولا نعيم إلا بتناول غذائه الذي جعل له .

هذا وإن ألقيت إلى طائفة من الناس أنه لا مصلحة للسكّنين فيما أمروا به ونهوا عنه ولا منفعة لهم فيه ولا خير ، ولا فرق في نفس الأمر بين فعل هذا وترك هذا ، ولكن أمروا ونهوا لمجرد الامتحان والاختبار ولا فرق ، فلم يؤمروا بحسن ولم ينهوا عن قبيح ، بل ليس في نفس الأمر لا حسن ولا قبيح ومن عجب أمرك وأمرهم أنك أوحيت إليهم هذا فردوا به عليك لجهلهم جواب أسئلتك فدفعوها كلها ، وقالوا : إنما تتوجه هذه الأسئلة في حق من يفعل لعله أو غرض ، وأما من فعله برىء من العلل والأغراض فلا يتوجه عليه سؤال واحد من هذه الأسئلة ، فإن كانت هذه القاعدة حقاً فقد اندفعت أسئلتك كلها ، وإن كانت باطلاً والحق في خلافها فقد بطلت أسئلتك أيضاً كما تقدم ، يوضحه .

الوجه الثالث : أن نقول لعدو الله : إما أن تسلم حكم الله في خلقه وأمره ، وإما أن تنجده وتنكره ، فإن سلبتها وأنه سبحانه حكيم في خلقك حكيم في أمرك بالسجود ، بطلت الأسئلة وكنت معترفاً بأنك أوردتها على من تهمر حكمته العقول ، فتسليمك هذه الحكمة التي لا سبيل للخلقين إلى المشاركة فيها يعود على أسئلتك الفاسدة بالنقض ، وإن رجعت عن الإقرار له بالحكمة وقلت لا يفعل لحكمة البتة بل (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأوجه إيراد هذه الأسئلة على من لم يفعل لحكمة ؟ فقد أوردت الأسئلة على من لا يسأل عما

(١٥٠ - الخواص)

يفعل ؛ وطمنت في حكمة من كل أفعاله حكمة ومصلحة وعسل وخير
بمفعولك الفاسد .

الوجه الرابع : إن الله فطر عباده حتى الحيوان على استحيان وضع الشيء
في موضعه والأتیان به في وقته وحصوله على الوجه المطلوب منه ، وعلى استفحاح
حده ذلك وخلاته وأن الأول دال على كمال قاعه وطه وقدرته ، وحده دال
على نقصه ، وحده فطرة لا يمكنهم الخروج عن موجبها ، فهو سبحانه يضع
الأمياء في مواضعها التي لا يليق بها سواها ، ويخصها من الصفات والأشكال
والهيات والمقادير بما هو أنسب لها من غيره ؛ وأبرزها في أوقاتها المناسبة لها ،
ومن له نظر صحيح وأعلى التأمل حققه شهد ذلك فيما رآه وطه ، واستدل بما
شاهده على ما عني عنه ، وقد ندب سبحانه عباده إلى ذلك فقال (وفي أنفسكم
أفلا تبصرون) .

ومن نظر في هذا العالم وتأمله حق التأمل وجد كالميت للميت الممدية جميع
عتاده ، فإليه مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالسلط ، والنجوم متعزدة
كالمصابيح ، والمنافع عزوثة كالذخائر ، كل شيء منها لأمر يصلح له ، والانسان
المخلوق فيه ضروريات النبات مهيتات لمآربه ؛ وصنوف الحيوان مصرفة في
مصلحه ، فمنها ما هو للدر والذل والغذاء فقط . ومنها ما هو للركوب والحمل
فقط . ومنها ما هو للجمال والزينة ؛ ومنها ما يجمع ذلك كله كالإبل ؛ وجمل
أجوافها خزائن لما هو شراب وغذاء ودواء وشفاء ؛ ففيها عيرة للناظرين وآيات
للتوسمين ؛ وفي الطير اختلاف أنواعها وأشكالها وألوانها ومقاديرها
ومتانها وأصواتها صفات وقابضات ؛ وغايات ورائحات ، ومقبات وظاعنات ،
أعظم عبرة وأعظم دلالة على حكمة الخلاق العليم . وكل ما أخذنا تناس وأدركه
بالأفكار الطولية والتجارب المتعددة من أصناف الآلات والمصانع وغيرها
إذا فكر فيها المتفكر وجدها مشتقة من الخلقة ، ومستبقة من الصنع الإلهي .
مثال ذلك أن القبان مستبقة من خلقة البحر ، فإنهم لما رأوه ينهض بحده
ويشوء به ويمد حنقه ويوازن حمله برأسه استنبطوا القبان من ذلك ، وجعلوا

طول حديدته في مقابلة طول العنق ! ورمز القبان في مقابلة رأس البعير قم لهم ما استنبطوه ، وكذلك استنبطوا بناء الآقية مظهره ، قائم وجوده يحمل ما لا يحمل غيره فتأملوا ظاهره فإذا هو كالقبير ، فعلموا أن القوي يحمل ما لا يحمل السطح ، وكذلك ما استنبطه الخذاق لكل من كل بصره أن يديم النظر إلى إجماعة (١) خضراء مملوءة ماء استنباطاً من حكمة الخلاق العليم في لون السيل ؛ فإن لونها أشد الألوان موافقة للبصر ، فجعل أديمها بهذا اللون ليمسك الأبصر ولا يتنكأ (٢) فيها بطول مباشرته لها ؛ وإذا فكرت في طلوع الشمس وغروبها لإقامة دولتي الليل والنهار ، ولولا طلوعها لبطل أمر هذا العالم . فكم في طلوعها من الحكم والمصالح . وكيف يكون حال الحيوان لو أمسكت عنه وجعل الليل عليه سرمداً والدنيا مظلمة عليه ؟ فبأي نور كانوا يتصرفون ؟ وكيف كانت تنضج ثمارهم . وتكمل أفواتهم وتمتدل صورهم فالحكم في طلوعها أعظم من أن تخفى أو تخفى . ولكن تأمل الحكمة في غروبها . فلو لا غروبها لم يكن للحيوان هدوء ولا قرار مع شدة حاجتهم إلى الهدوء والراحة . وأيضاً لو دامت على الأرض لاشتد حرها بدوام طلوعها عليها . فاحترق كل ما عليها من حيوان ونبات . فاقنضت حكمة الخلاق العليم والمميز الحكيم أن جعلها تعالج عليهم في وقت دون وقت بمنزلة سراج يرفع لأهل الدار ملياً ليقضوا مأربهم ثم يغيب عنهم مثل ذلك ليقرؤا ويهدوا . وصار ضياء النهار وحرارته ، وظلام الليل وبرده على تضادهما وما فيهما مظاهرين متعاضدين على ما فيه صلاح العالم وقوامه .

ثم اقنضت حكمته أن جعل للشمس ارتفاعاً وأعطاءً لإقامة هذه التصرفات الأربعة من السنة وما فيها من قيام الحيوان والنبات في زمن الشتاء فتعود الحرازة في الشجر والنبات . فيتولد فيها مواد النار ويغلظ الهواء بسبب البرد

(١) الإجماعة بكسر الهمزة وشدة الجيم إزاء تفصل فيه الثياب .

(٢) تنكأ العذر وفي البدو قنهم .

فيصير مادة السحاب ، فيرسل المزير الحكيم الريح المثيرة فتشره قوفاً (١) ثم يرسل عليه المؤلفة فتؤلف بينه حتى يصير طبقة واحداً ، ثم يرسل عليه الريح اللاحقة التي فيها مادة الماء فتلقه كما يلحق الذكر الأدنى فيحمل الماء من وقته ، فإذا كان بروز الحمل وانفصاله أرسل عليه الريح الذارية فتدوه وتقرقه في الهواء لتلايق صبة واحدة فيملك ما على الأرض وما أصابه ويقطع الإتناع به ، فإذا أسقى ما أمر بسقيه وفرغت حاجتهم منه أرسل عليه الريح الساقطة فتسوقه وتزجيه إلى قوم آخرين ، وأرض أخرى محتاجة إليه ، فإذا جاء الريح تحركت الطبائع وظهرت المواد السكمنة في الشتاء تخرج للنبات ، وأخذت الأرض زخرفاً وازينت وأثبتت من كل زوج كريم ، فإذا جاء الصيف سخن الهواء وتحلكت فضلات الأبدان ، فإذا جاء الخريف كس ذلك السموم والحارور ، وبرد الهواء واعتدل وأخذت الأرض والشجر في الراحة والجورم والإستعداد للحمل الآخر .

واقضت حكمته سبحانه أن أرسل الشمس والقمر في البروج وقدر لهما المنازل ليعلم العباد عدد السنين والحساب من الشهور والأعوام ؛ فتم بذلك مصالحهم ، وتعلم بذلك آجال مآلاتهم ومواقيت حجهم وعباداتهم ومدد أعمارهم ، وغير ذلك من مصالح حسابهم ، فالزم مقدار الحركة ألا ترى أن السنة الشمسية مسير الشمس من الحمل إلى الحمل واليوم مقدار مسيرها من المشرق إلى المغرب ؛ وتحركة الشمس والقمر لسبب الكمال الزمان من يوم خلقا إلى أن يجمع الله بينهما ويمزجها عن سلطانها ، ويرى عابديهما أنهم عبدوا الباطل من دونه ، قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات ليعلموا) ولقد تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحوت آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبينوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا) .

واقترضت حكمته سبحانه في تدبيره أن فاقوت بين مقادير الليل والنهار ولم يجعلهما دائماً على حد سواء ، ولا أطول بما هما عليه وأقصر ، بل جاء استواءهما وأخذ أحدهما من الآخر على وفق الحكمة ، حتى أن المسكان الذي يقصر أحدهما فيه جداً لا يتكون فيه حيوان ونبات ، كما كان الذي لا تطلع عليه الشمس أو لا تغرب عنه ، فلو كان النهار مقدار مئة ساعة أو أكثر أو كان الليل كذلك لتعملت المصالح التي نظمها الله بهذا المقدار في الليل والنهار ،

ثم تأمل الحكمة في إنارة القمر والكواكب في ظلمة الليل ، فإنه مع الحاجة إلى الظلمة لهدوء الحيوان وبرد الهواء لم تقتض المصلحة أن يكون الليل إظلمة داجية لا ضياء فيها ، فلا يمكن فيها شيء من العمل ، وربما احتاج الناس إلى العمل بالليل لعتيق الوقت عليهم في النهار وإفراط الحر فيه ، فاحتاجوا إلى العمل في الليل في نور القمر من حرث الأرض وقطع الزرع وغير ذلك ، فجعل ضوء القمر في الليل معونة للناس على هذه الأعمال وجعل في الكواكب جزءاً يسيراً من النور ليسد مسد القمر إذا لم يكن ، وجعلت زينة السماء ومعانٍ يمتد بها في ظلمات البر والبحر ، ودلالات واضحات على الخلاق العالم ، وغير ذلك من الحكم التي بها انتظام هذا العالم ، وجعلت الشمس على حالة واحدة لا تقبل الزيادة والنقصان لئلا تعمل الحكمة المقصودة منها ، وجعل القمر يقبل الزيادة والنقصان لئلا تعمل الحكمة المقصودة من جعله كذلك ، وإن كان في نوره من التبريد والتصلب ما يقابل ما في ضوء الشمس من التسخين والتحلل ، فتتظم المصلحة وتم الحكمة من هذا في هذا التسخين والتبريد .

ثم تأمل اللطاف والحكمة الإلهية في جعل الكواكب السيارات ومنازلها تظهر في بعض السنة وتختبئ في بعضها ، لأنها لو ظهرت دائماً أو اختفت دائماً لفاتت الحكمة المطلوبة منها ، كما اقتضت الحكمة أن يظهر بعضها ويختبئ بعضها ، فلا تظهر كلها دفعة واحدة ، ولا تختبئ دفعة واحدة ، بل ينوب ظاهرها عن خفيها في البلالة ، وجعل بعضها ظاهراً لا يختبئ أصلاً بمنزلة الأعلام المنصوبة

التي يهتدى بها الناس في الطرق المجهولة في البر والبحر ؛ فهم ينظرون إليها متى أراحوا ويهتدون بها حيث شاءوا .

ثم تأمل حال النجوم واختلاف مسيرها ، ففرقة منها لا تريم مراكزها من الفلك ولا تفسر إلا بجمعة كالجيش الواحد ، وفرقة منها مطلقة تنتقل في العروج وتنفرد في مسيرها ، وكل واحد منها يسير سيرين مختلفين . أحدهما طامع الفلك نحو المغرب ، والآخر خاص لنفسه نحو المشرق ، وذلك من أعظم الدلالات على الفاعل المختار العليم الحكيم وعلى كمال علمه وحكمته .

وتأمل كيف صار هذا الفلك بشمس وقره ونجومه وروجه يدور على هذا العالم هذا الدوران العظيم السريع المستمر بتقدير محكم لا يزيد ولا ينقص ولا يتخل نظامه ، بل هو تقدير العزيز العليم ، كما أشار تعالى إلى أن ذلك التقدير صادر عن كمال عزته وعلمه ، قال تعالى (فأتى الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم)

وتأمل الحكمة في تمايز الحر والبرد على هذا العالم وتعاورهما عامهما في الزيادة والنقصان والاعتدال ، وما فيهما من المصالح والحكم للأبدان والأشجار والحيوان والنبات ولولا تعاقبهما لفست الأبدان والأشجار وتكست :

ثم تأمل دخول أحدهما على الآخر بهذا التدبير والبرسل ، فإنك ترى أحدهما يتقص شيئاً بعد شيء ، والآخر يزيد مثل ذلك ؛ حتى يذهب كل واحد منهما في الزيادة والنقصان ولو دخل أحدهما على الآخر لجأة لأضر ذلك بالأبدان وأقسمها ؛ كما لو خرج الرجل من مكان شديد الحر إلى مكان مفرط في البرد وهلة ؛ فإن ذلك يضربه جداً ، ولولا الحر لما نضجت هذه الثمار المرة العفصة القلبية ، ولا كانت تلين وتطيب وتحسن وتصلح لأن يتفكك بها الناس رطبة وبابسة .

وتأمل الحكمة في خلق النار على ما هي عليه ، فإنها لو كانت ظاهرة كالماء والهواء لكانت محرقة للعالم وما فيه ؛ ولو كانت كامنة لا سبيل إلى ظهورها ففادت المصلحة المطلوبة منها ، فانقضت الحكمة أن جعلت كامنة قابلة للظهور

عند الحاجة إليها ولبطلانها عند الاستغناء عنها ، فجعلت مخزونة في عملها تخرج عند الحاجة وتمسك بالمادة من الحطب وغيره ما احتيج إلى بقائها ، ثم نجبا إذا استغنى عنها ؛ وخلفت على وضع وتقدير اجتماع فيه الاتماع بها والسلامة من من ضررها . قال الله تعالى (أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المُنشئون ، نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمبشرين) .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه له الكمال المطلق الذي يستحق عليه الحمد سبحانه ، لا يصدر منه إلا ما يحمد عليه ، وحمد الله على نوعين ، حمداً يستحقه لذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، وحمداً يستحقه على أفعاله التي مدارها على الحكمة والمصلحة والعدل والإحسان والرحمة ؛ فإذا كان محمداً على أفعاله كلها لم يكن فيها منافع للحكمة ؛ إذ لو كان فيها ما هو كذلك لم يكن محمداً عليه . وهو سبحانه له الملك وله الحمد . فحمده شامل لما شمله ملكه . ولا يخرج شيء عن حمده كما لا يخرج شيء عن ملكه . بوضحه :

الوجه الخامس : إن أدلة حكمته وحمده . وأدلة ملكه وقدرته متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر . وكل ما دل على عموم قدرته ومشئته وملكه وتصرفه المطلق ؛ فهو دال على عموم حمده وحكمته . بإثبات قدرة وملك بلا حكمة ولا حمد ليس كمالاً ؛ وكل ما دل على عموم حكمته وحمده فهو دال على ملكه وقدرته . فإن الحمد والحكمة إن لم يستلزاما كمال القدرة لم يكن فيهما كمال مطلق . وهذا برهان قطعي .

ثم يقال : إن جاز القدح في حكمته وحمده جاز القدح في ملكه وربوبيته ؛ بل هو عين القدح في الملك والربوبية . كما أن القدح في ملكه وربوبيته قدح في حمده وحكمته . وهذا ظاهر جداً . وهذا شأن كل مثلاً حين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

الوجه السادس : إن هذه الأسئلة لا يتوجه إيرادها على العلم ولا على القدرة . وغاية ما تورد على العدل والحكمة . وأنها كيف تجتمع عدله وحكمته . فنقول : قد اتفق أهل الأرض والسماوات على أن الله تعالى عدل لا يظلم أحداً .

حتى أعداءه المشركين الجاحدين لصفاته كآله : فإنهم مقررون له بالعدل ومنزهون له عن الظلم ، حتى إنهم ليدخلون النار وهم معترفون بعبده كما قال تعالى (فاعترفوا بذنوبهم) وقال تعالى (يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا بلى شهدنا على أنفسنا ، وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين) فهو سبحانه قد حرم الظلم على نفسه ؛ وأخبر أنه لا يهلك القرى بظلم وأهلها غافلون فلا يصح إيراد هذه الأئمة مع اعترافهم بعبده . يوضحه :

الوجه السابع : إن طرق الناس اختلفت في حقيقة الظلم الذي ينزه عنه الرب سبحانه وتعالى ؛ فقالت الجبرية هو المحال الممتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين ، وكون الشيء موجوداً معدوماً . قالوا لأن الظلم إما التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وإما مخالفة الأمر ؛ وكلاهما في حق الله تعالى محال ، فإن الله مالك كل شيء ، وليس فوقه أمر تجب طاعته ، قالوا : وأما تصور وجوده وقدر وجوده فهو عدل كائناً ما كان . وهذا قول جهل ومن اتبعه ، وهو قول كثير من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم من المتكلمين .

وقالت القدرية : الظلم إضرار غير مستحق ، أو عقوبته العبد على ما ليس من فعله ، أو عقوبته على ما هو مفعول منه ونحو ذلك . قالوا أفلو كان سبحانه خالفاً لأفعال العبيد مبدءاً لها قد شأها وقدرها عليهم ، ثم عاقبهم عليها كان ظلماً ، ولا يمكن إثبات كونه سبحانه عدلاً لا يظلم إلا بالقول بأنه لم يرد وجود الكفر والفسوق والامهيبان ، ولا شأها ، بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته وإرادته ، كما فعلوه بغير إذنه وأمره ، وهو سبحانه لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيرها ولا شرها ، بل هم أحدثوا أعمالهم بأنفسهم ولذلك استحقوا العقوبة عليها ، فإذا عاقبهم لم يكن ظلماً لهم ، وعندما أنهى كونهم ما لا يشاءون ما لا يكون فإن المشيئة عندهم بمعنى الأمر ، وهاتين الطائفتين متقابلتان غاية التقابل ، وكل منهما تدم الأخرى ، وقد تكفرتا وتسمها قدرية .

وقال أهل السنة والحديث ومن وافقهم : الظلم وضع الشيء في غير موضعه

وهو سبحانه حكم عدل ، لا يضع الشيء إلا في موضعه الذي يناسبه ويقتضيه العدل والحكمة والمصلحة وهو سبحانه لا يفرق بين متماثلين ولا يساوي بين مختلفين ، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة ، ويضعها موضعها لما في ذلك من الحكمة ، ولا يعاقب أهل البر والتقوى ، وهذا قول أهل اللغة فاطبة ، وتفسير الظلم بذنئك التفسيرين اصطلاح حادث ووضع جديد .

قال ابن الأنباري : الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، يقال ظلم الرجل سقاه إذا سقى منه قبل أن يخرج منه زبده . وقال الشاعر :

وصاحب صدق لم ينلني شكايته ظلمت وفي ظلمي له عاهداً أجز

أراد بالصاحب : وطب اللين ، وظلمه إياه أن يستقيه قبل أن يخرج زبده ، قال والعرب تقول : هو أظلم من حبة ، لأنها تأتي الحفر الذي لم تحفزه فتسكنه ، ويقال : قد ظلم الماء الوادي ، إذا وصل منه إلى مكان لم يكن يصل إليه فيما مضى . وقال الحسن بن مسعود والفراء : أصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه . قال ومنه قولهم من أشبه أباه فما ظلم . وقوله من استرعى الذئب فقد ظلم . يعنون من أشبه أباه فما وضع لشيء في غير موضعه . وهذا القول هو الصواب المعروف في لغة العرب والقرآن والسنة . وإنما تحمل ألفاظهما على لغة القوم لا على الاصطلاحات الحادثة . فإن هذا أصل كل فساد وتحريف وبدعة . وهذا شأن أهل البدع دائماً يصطلحون على معان يضمون لها ألفاظاً من ألفاظ العرب ثم يحملون ألفاظ القرآن والسنة على تلك الاصطلاحات الحادثة .

فأما الجبرية فمنهم لا حقيقة للظلم الذي نزه الرب نفسه عنه البتة . بل هو المحال لذاته الذي لا يتصور وجوده . وكل ممكن عندهم فليس بظلم حتى أنه لو عذب رسله وأنبياءه وأوليائه أبد الأبد . وأبطل جميع حسناتهم وحلهم أوزار غيرهم وعاقبهم عليها . وأثاب أولئك على طاعات غيرهم وحرّم ثوابها فأعطاها . أسكن ذلك عدلاً محضاً . فإن الظلم من الأمور المتعنة لذاتها في حقه وهو غير مقدور له . بل هو كقلب المحدث قديماً والقديم محدثاً . واحتج هؤلاء بأن الظلم التصرف في غير الملك أو مخالفة الأمر . قالوا : ويدل

على هذا الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ « ما أصاب العبد قطم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وغمي إلا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكانه فرحاً . قالوا يا رسول الله أفلا تعلمين ؟ قال بلى : ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمن ، فأخبر أن جميع أقصيتهن في عبده عدل منه ، وهذا يعم قضاء المصائب وقضاء المعائب وقضاء العقوبات على الجرائم ، ولهذا قال العارفون بالله « كل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل .. »

قال إياس بن معاوية « ما ناظرت بعقلي كله إلا التقديرية ، قلت لهم : ما الظلم قالوا أن تأخذ ما ليس لك . قلت فله كل شيء . »

وقال عمران بن حصين لأبي الأسود الدؤلي « أ رأيت ما يكدح الناس اليوم ويعملون فيسه ؟ أتشئ قضى عليهم ، ونص من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون فيما أتاهم به نبيهم فأخذت عليهم به الحجة ؟ قال : فهلا يكون ذلك ظلماً ؟ قال : ففرغت من ذلك فرعاً شديداً ، وقلت إنه ليس شيء إلا وهو خلق لله ومملك يده ، ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال : صدك الله ، إزوا الله ما سألك إلا لأحرز عقلك . قالوا : ويكفي في هذا قوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقالوا ونحن نرى في الشاهد أن السيد إذا أمكن عبده من الفساد وأنواع القبائح والشور وسفك بعضهم دم بعض ، وأخذ بعضهم أموال بعض وهو قادر على منعهم وكفهم عن ذلك فلم يفعل ، بل خلط بينهم وبين ذلك ومكنهم منه وأعانهم عليه ، وأعظم أسيا به ثم عاقبهم على ذلك كان ظالماً لهم ، والله تعالى قد فعل ذلك بعبده وهو أحدل العاديين وليس بظلام للعبيد ؛ فعلنا أن الظلم المنزه عنه هو المحال بذاته وأنه غير مقدور .

وأصحاب هذا القول "إنما زهوا الله عن المستحيل لذاته الذي لا يتصور وجوده ، ومعلوم أن هذا التنزيه يشترك فيه كل أحد ، ولا يمدح به أحد أصلاً فإنه لا مدح في كون الممدوح منزهاً عن الجمع بين النقيضين ، والله تعالى قد تمدح بعدم الظلم ، وأنه لا يريد به محال أن يتمدح بكونه لا يريد الجمع بين النقيضين ، وأنه لا يريد قلب الحادث قديماً ، ولا قلب القديم حادثاً ، ولا جعل الشيء موجوداً معدوماً في آن واحد .

وأيضاً فإنه سبحانه قال (ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً) قال المفسرون من السلف والخلف قاطبة : الظلم أن يحمل عليه سيئات غيره ، والهضم أن ينقص من حسنات ما عمل . وعند الجبرية أن هذا لو وقع لم يكن ظلماً ، ومن المعلوم أن الآية لم ترفع عنه خوف المحال لذاته ، وأنه لا يخاف الجمع بين النقيضين ، فإنه لا يخاف ذلك ، ولو أتى بكل كفر وإساءة ، فلا يجوز تحريف كلام الله بحمله على هذا . فإن الخوف من الشيء يستلزم تصور وجوده وإمكانه ، وما لا يمكن وجوده يستحيل خوفه : وأيضاً فإنه لا يحسن أن ينفي الجمع بين الضدين في الديات الذي نفى الله فيه الظلم كقوله تعالى (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد) فلا يحسن بوجه أن يقال عقيب هذه الجملة : وما ربك بجامع للعبيد بين الوجود والعدم في آن واحد ، وإنما الظلم المنفي هو خلاف ما اقتضاه قوله (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) وكذلك قوله : (ولا تظلمون قليلاً ولا يظلمون كثيراً) (ولا يظلمون شيئاً) أي لا يترك من أعمالهم ما هو بقدر القليل والنقص ، فيكون ظلماً ، وعند الجبرية يجوز أن يترك ثواب جميع أعمالهم من أولها إلى آخرها بغير سبب يقتضي تركها إلا مجرد المشيئة والقدر ، ولا يكون ذلك ظلماً . وكذلك قوله (وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين) (وما ظلمناهم ولكن ظللوا أنفسهم) بين أنه لم يعاقبهم بغير جرم فيكون ظالماً لهم بل عاقبهم بظلمهم أنفسهم .

والمعنى عند الجبرية : إنا تصرفنا فيهم بقدرتنا ومشيتنا ولمسكتنا فلم نظلمهم

وإن كانوا مؤمنين محسنين ، وليست الأعمال والسيئات والكفر عندهم أسباباً للهلاك ولا مقضية له ، وإنما هي محض المشيئة . والقرآن يكذب هذا القول ويرده كقوله (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) وقوله (فيما نقصهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً) وقوله (فأخذهم الله بذنوبهم) (فأهلكناهم بذنوبهم) (٤٤) خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً) (ووقع القول عليهم بما ظلموا) (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) والقرآن ملؤه من هذا .

فالظلم الذي أثبت الله لهم وجعله نفس فعلهم وسبب هلاكهم نفوه ، وقالوا ليس من فعلهم ولا سبب إهلاكهم . والظلم الذي نفاه عن نفسه وهو عقوبتهم بلا سبب أثبتوه له وقالوا ليس بظلم ، فإنه مقدور ممكن . فنزوه عما عليهم به ووصفوه بما نزه نفسه عنه ، واعتقدوا بذلك إنهم به عارفون ولأهل السنة ناصرون ، ولا يليق به سبحانه أن يتقى عنه الجمع بين التقيضين ، فإن مالا يمكن تعلق القدر به لا يمدح المدح بعدم إرادته ، وإنما يكون المدح بترك ما يقدر المدح على فعله وتركه تنزيها عما فعله ، وإلا فكيف يمدح الموتى بترك الأفعال القبيحة ؟ وكيف يمدح الزمن بترك طيرانه إلى السماء ؟ وأيضاً فإنه سبحانه يمدح نفسه بتعظيم الظلم على نفسه كقوله الحديث الإلهي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي أن أخلق مثلي ، أو أجمع بين التقيضين ، أو أقلب القديم حادثاً والحادث قديماً ونحو ذلك من الممتنع لذاته . وهذا لا يجوز أن ينسب التكلم به إلى آحاد العقلاء فضلاً عن رب العالمين

وغاية ما يقال في تأويل ذلك على هذا القول بعد تحسين العبارة وزخرفتها إلى أخبرت عن نفسي أن مالا يكون مقدوراً أو يكون مستحيلاً لا يقع مني . وهذا مما يقطع من له فهم عن الله ورسوله أنه غير مراد وأنه يجب تنزيهه الله تعالى ورسوله ﷺ عن إرادة هذا المعنى الذي لا يليق التحدث والتعريف إلى عباده بمثله .

فإن قيل : حاصل هذا أنه لا يعقل التمدح بترك ما يستحيل وقوعه ، وهذا فاسد ، فقد حمد سبحانه نفسه وتمدح بعدم اتخاذ الولد وعدم الشريك والولى من الذل ، وهذه الأشياء مستحيلة في حقه ، فمكذبا حمد نفسه على تنزيهه من الظلم وإن كان مستحيلا غير مقدور .

قيل : الفرق بين ما هو محال لذاته في نفس الأمر وبين ما هو ممكن أو واقع لكن يستحيل وصف الرب به ونسبته إليه . فالأول لا يتمدح به ، بل العبد لا يرضى أن يمدح به نفسه ، فلا يتمدح عاقل بأنه لا يجمع بين التقيضين ولا يحمل الشيء متحركا ساكنا . وأما الثاني فإنه ممكن واقع لكن يستحيل اتصاف من له السكال المطلق به كالولد والصاحبة والشريك . فإن نفى هذا من خصائص الربوبية ؛ فتقى سبحانه عن نفسه ما هو ثابت لخلق ، وهم متصفون به لمنافاته لكلامه ، كما نزه نفسه عن السنة والنوم والغوب والفساد والعجز والأكل والموت ، وغير ذلك مما هو مستحيل عليه بمنتهى في حقه . ولكنه واقع من العباد فكان في تنزيهه عنه ما يبين انفراده بالسكال وعدم مشابته لخلق ، بخلاف ما لا يتصور وقوعه في نفس الأمر وهو مستحيل في نفسه ، كجعل المخلوق خالقاً ؛ وجعل الخالق مخلوقاً . فإن هذا لا يتمدح سبحانه بنفيه . ولهذا لا يتمدح به مخلوق فضلاً عن الخالق .

يوضحه : أن ما تمدح به سبحانه فهو من خصائصه التي لا يشركه فيها أحد وسلب فعله المستحيل الذي لا يدخل تحت القدرة ولا يتصور وقوعه ليس من خصائصه ولا هو كمال في نفسه ولا يستلزم كالا ، فإذا مدح نفسه بكونه لا يجمع بين التقيضين كان كل أحد مشابكاً له في هذا المدح ، بخلاف ما إذا مدح نفسه بكونه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا ينسى ولا يخفى عليه شيء ولا يظلم أحداً . وهو سبحانه يثني على نفسه بفعل ما لو ترك كان تركه نقصاً ، وبترك ما لو فعله كان فعله نقصاً ، وهذا لا حقيقة له عند الجبرية ، والاعتبار عندهم بكون المفعول والمترك مسكناً فقامت بهم القدريّة فجعلوا الظلم الذي تنزه

سبحانه عنه مثل الظلم الذي يكون من العباد، وشبهوا فعله بفعل عبيده ففساد عليهم الجبرية بأنواع المناقضات : للمعارضات ، وكان غاية ما عند كل واحد من الفريقين مناقضة الآخر وإفساد قوله ، فكفوا أهل السنة مؤثرهم .

فصل

١ ما ما احتج به الجبرية من قوله تعالى (لا يستل عما يفعل) فدليل حتى استدل به على باطل ، فإن الآية إنما سقت لبيان توحيد سبحانه وبطلان إلهية ما سواه ، وأن كل من عداه مرئوب مأمور متى مشئول عن فعله ، وهو سبحانه ليس فوقه من يسأله عما يفعله . قال تعالى : (أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون . لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون لا يستل عما يفعل وهم يستلون) فلم تكن الآية مسوقة لبيان أنه لا يفعل بحكمة ولا لغاية محدودة مطلوبة بالفعل ؛ وأنه يفعل ما يفعله بلا حكمة ولا سبب ولا غاية ، بل الآية دلت على تقيض ذلك ، وأنه لا يستل عما يفعل لكيال حكمته وحده وأن أفعاله صادرة عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة ، فكأن عليه وحكته وربوبيته ينافي اعتراض المعارضين عليه وسؤال السائلين له . ومحلوا الآية على أنه لا يستل عما يفعله لقيه وسلطانه . ومعلوم أن هذا ليس بمدح من كل وجه وإن تضمن مدحا من جهة القُدرة والسلطان ، وإنما المدح التام أن يتضمن ذلك حكمته وحده ووقوع أفعاله على آتم المصالح ، ومطابقته للحكمة والغايات المحمودة . فلا يستل عما يفعله لكيال ملكه وكيال حده ، فله الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . فاستدلال نفاة الحكمة بهذه الآية كاستدلال نفاة الصفات بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) والآيتان دالتان على ضد قول الطائفتين ؛ فليس كمثل شيء لكيال صفاته التي بكالها وقيامها به لم يكن كمثل شيء ولا يستل عما يفعل لكيال حكمته وحده .

فصل

وأما قوله في حديث ابن مسعود ، ماض في حركك ، عدل في قضاؤك ،
فعدت أهل السنة الجميع قضاؤه والجميع عدل منه في عبده ، لا بمعنى كونه متصرفاً
فيه بمجرد القدرة والمشيئة ، بل بوضع القضاء في موضعه وإصابة عمله . فكل
ما قضاء على عبده فقد وضعه موضعه الاتق به وأصاب به عمله الذي هو أولى
به من غيره فلم يظلم به . أما العقوبات والمصائب فالأمر فيها ظاهر ، إذ هي
عدل محض كما قال تعالى (وما أصابكم من مصيبة فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ)
وأما الآلام التي تصيب العبد بغير ذنب : كالآلام التي تنال غير المكلفين
كالأطفال والمجانين والبهائم ؛ فقد غاض الناس في أسبابها وحكمها قديماً وحديثاً
وتباينت طرقهم فيها بعد اتفاقهم على أنها عدل ، وإن اختلفوا في وجه كونها
عدلاً فالجبرية تثبت ذلك على أصولها في أن كل واقع أو ممكن عدل ، والقدرية
جعلت وجه كونه عدلاً وقوعها بسبب جرم سابق أو هو ضار لاحق ؛ ثم منهم
من يعتبر مع ذلك أن يشتمل على غيره قالوا فوقودها على وجه العقوبة بالجرم
والتعويض بخروجها عن كونها ظلاً . ويقصد العبرة بفرج كونها سفهاً ، وأما
الفلاسفة فإنهم جعلوا ذلك من لازم الخلقة فيه ومقتضيات النشأة الحيوانية .
وقالوا ليس في الإمكان إلا ذلك . ولو فرض غير ذلك لكان غير هذا العالم ،
فإن تركيب الحيوان الذي يكون ويفسد يقتضي أن تعرض له الآلام كما يمرض
له الجوع والمطش والضرر ونحوها . وقالوا دفع هذا بالكلية إنما يكون برفع
أسبابه ، والخير الذي في أسبابه أضعاف أضعاف الشر الحاصل بها ، فاحتمال
الشر القليل الجزئ في جنب المصلحة العامة الكلية أولى من تعطيل الخير الكبير
لما يستلزمه من المفسدة اليسيرة الجزئية . قالوا ومن تأمل أسباب الآلام وجد
حاف في بعضها من اللذات والخيرات والمصالح أضعاف أضعاف ما في بعضها من
الشرور ، كالحر والبرد والمطر والثلج والريح وتناول الأغذية والفواكه وأنواع
الاطعمة . وصنوف النாகية ، وأنواع الأعمال والحركات ، فإن الآلام إنما

تولد غالبا عن هذه الأمور مصالحها ولذتها وخيراتها أكثر من مفاسدها وشروطها وآلامها .

وهذه الطرق الثلاثة سلكها طوائف من المسلمين، وفي كل طريق منها حق وباطل ، فإذا أخذت من طريق حقها ورمت باطلها كنت أسعد الناس بالحق، وأصحاب المشيئة المحضة أصابوا في إثبات عموم المشيئة والقدره ، وأنه لا يقع في السكون شيء إلا بمشيئته، فخذ من قولهم هذا القدر وألق منه لإبطال الأسباب والحكم والتعليل ومراعاة مصالح الخلق . والقدرية أصابوا في إثبات ذلك وأخطأوا في مواضع : أحدها إخراج أفعال عباده عن ملكه وقدرته ومشيئته . الثاني : تعطيلهم هود الحكمة والناية المطلوبة إلى الفاعل، وإنما أثبتوا أنواع حكمة تعود إلى المفعول لا إلى الفاعل . والثالث أنهم شبهوا الله بخلقه فيما يحسن من وما يقبح فغاسوه في أفعاله على خلقه ، واعتبروا حكمته بالحكمة التي لعباده ، فخذ من قولهم إنه حكيم لا يفعل إلا لمصلحة وحكمة ، وأنه لا يفعل الظلم مع قدرته عليه ، بل تزه عنه لغناه وكأله ، وأنه لا يعاقب أحدا بغير ذنب ولا يعاقبه بما لم يفعل . فضلا عن أن يعاقبه بفعله هو فعله فيه أو فعل غيره فيه وأنه جعل الأسباب مقتضيات لغاياتها ، وألق من قولهم إنكارهم خلقه لأفعال عباده وإنكار هود الحكمة إليه وقياس أفعاله على أفعال عباده .

والفلاسفة فيما أصلوه من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما في ضمنها من الشرور والآلام الجزئية منافي للحكمة ، فهذا أصل في غاية الصحة لكن أخطأوا في ذلك أعظم خطأ ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفاعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياده ، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك كما يكون في الجنة ، فأبها مشتملة على الخيرات المحضة البرية من هذه العوارض من كل وجه ، فاقترضت حكمتهم أن تكون هذه الدار على ما هي عليه ؛ بمنزلة خيرها بشرها ، ولذاتها بآلامها ، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصة تاما ، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور ، وإذا جمعت حق هذه الطائفة

وأثبت لله تعالى صفات الكمال ، وأنه يحب ويحب ، ويفرح بتوبة عبده وطاعاتهم ويرضى بها ، ويضحك ويثى عليهم بها ويجب أن يثى عليه ويحمد ويشكر ، ويقبل ماله في فعله غاية وحكمة يحبها ويرضاها ، فيفعل لأجلها ، كنت أسعد بالحق من هؤلاء .

فصل

ذووا الأرواح الذين يلحقهم اللذة والآلام أربعة أصناف : الإنس والجن والبهائم والملائكة ، عند من يقول أن فيهم من يمسي ويهائى .

فأما الإنس والجن فالمكفون منهم يحصل لهم بالطاعات والمعاصي لذات وآلام تناسبها . وأما الأطفال والمجانين فتوعان : نوع يدخلون الجنة إما بطريق التسمية أو بعد التكليف يوم القيامة ، كما جاءت به الآثار ، فهؤلاء إذا حصل لهم آلام يسيرة منقطعة كانت مصلحة لهم ورحمة ونعمة في جنب ما ينالهم من السعادة العظيمة والنعم المقيم ، فما ينالهم من الآلام يجرى مجرى إيلام الأب الشفيق لولده الطفل ، بكى أو بلى أو قطع سلمة يعقبه كال عافية وانقضاء بنفسه وحياته . فهذا الإيلام محض الإحسان إليه وما يقدر من حصول النعم واللذة في الجنة بدون هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام . ولهذا كانت اللذة الحاصلة بالأكل والشرب بعد شدة الجوع والظما أعداء اللذة الحاصلة بدون ذلك ، وكذلك لذة الوصل بعد الهجران والبعاد المؤلم والشوق الشديد أعظم من اللذة الحاصلة بدون . ووجود الملزوم بدون لازمه محال . ولا ريب أن لذة آدم بعوده إلى الجنة بعد أن أخرج منها إلى دار التعبد أعظم من اللذة التي كانت حاصلة له أولاً .

وأما غير المكفون من الحيوانات فقد يقال : إنه ما من حيوان إلا ويحصل له من اللذة والخير والنعم ما هو أعظم مما يحصل له من الألم بأضغاف مضاعفة فإنه يلتذ بأكله وشربه ونومه وحركته وراحته وجماعه الأنثى وغير ذلك . فتعيبه ولذته أضغاف أضغاف له ، وحينئذ فالأقسام أربعة : إما أن يعطل

(١٦٢ - مواهب)

الجميع بترك خلق الحيوان لئلا يحصل له الألم . أو يخلق على نشأة لا يلحقه بها ألم ، أو على صفة لا ينال بها لذة ، أو على هذه الصفة والنشأة التي هو عليها . فاقسم الأول تمتع لما فاته للحكمة ، فإنه يستلزم تعطيل الخير الكثير والنفع العظيم لما يستلزمه من مفسدة قليلة كتعطيل الأمطار والثلوج والرياح والحر والبرد لما يتضمنه من الآلام ولا ريب أن الحكمة والرحمة والمصلحة تأتي ذلك فترك الخير الكثير لأجل ما فيه من الشر القليل شر كثير .

وأما القسم الثاني فكما أنه تمتع في نفسه إذ من لوازم إنشائه في هذا العالم أن يكون عرضة للحر والبرد والجوع والعطش والكلال والتعب وغيرها . فإنه منشأ من هذا العالم الذي مزج خيره بشره . والمنشأ خير منه كذلك . فالحكمة تأتي إنشائه لذلك في هذا العالم الذي مزج رعاؤه بشدته . وبلأوه بعافيته . وألمه ببلذته . وسروره بغمه وهمه ، فلو اقتضت الحكمة تخليص نوع الحيوان من ألمه لكان الإنسان الذي هو خلاصته وأفضله أولى بذلك سبحانه لغاته مصلحة العبرة والدلالة على الآلام العظيمة الدائمة في الدار الآخرة . فإن الله تعالى أشهد عباده بما أعد لهم من أنواع اللذات والآلام في الدار الآخرة بما أذاقهم إياه في هذه الدار فاستدلوا بالشاهد على الغائب واشتاقوا بما بأشروه من اللذات إلى ما وصف لهم هناك منها وأحتموا بما ذاقوه من الآلام ها هنا عما وصف لهم منها هناك . ولا ريب أن هذه المصلحة العظيمة أجمع من تفويتها بما فيها من المفسدة اليسيرة .

وأما القسم الثالث فلا ريب أنه مفسدة خالصة أو راجحة فلا تقتضيه حكمة الرب سبحانه ، ولا يكون إجماده مصلحة ، فلم يبق إلا القسم الرابع وهو خاقه جلي هذه النشأة .

فإن قيل : فقد ظهرت الحكمة في إيلام غير المكلفين . فتعذيب المكلفين على ذنوبهم كيف تستقيم الحكمة فيه على قولكم بأن الله تعالى خلقها فيهم ؟ فإن العدل في تعذيبهم على ما هو فاعله وخالفه فيهم ؟ ولعمري يستقيم ذلك على قول القدرية وأصولهم ، بل العسجد في ذلك ظاهر ، فإنه إنما عذبهم على

ما أحدثوه وكان بمشيئتهم وقد تهم .

قيل : هذا السؤال لم يزل مطرًا بين العالم ، واختلف الناس فيه . فطائفة أخرجت أفعالهم عن ملك الرب وقدرته . وطائفة أنكرت الحكمة والتعليل وسدّت باب السؤال وطائفة أثبتت كسباً لا يفعل ، جملة الثواب والعقاب عليه . وطائفة التزمت لأجله وقوع مقدور بين قادرين ، ومفعول بين فاعلين وطائفة التزمت الجبر وأن الله يعذبهم على ما لا يقدرُونَ عليه .

والجواب الصحيح عنه أن يقال : إن ما يتلى به العبد من الذنوب الوجودية وإن كانت خلقاً لله تعالى فهو عقوبة له على ذنوب قبلها ، فالذنوب يكسب الذنب ، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها ، فالذنوب والأمراض التي يورث بعضها بعضاً . يبقى أن يقال في الكلام ، فالذنوب الأول الجالب لما بعده من الذنوب ؟ فيقال : هو عقوبة أيضاً على عدم ما خلق له وفطر عذبه ؛ فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له ، وفطره على محبته وتأله والإناية إليه كما قال النبي ﷺ : « ما من مولود يولد إلا على الفطرة » ، وقال « يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء فأنتهم الشياطين فاجتأهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أُجِّلْتُ لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً » ، وقد قال الله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها) فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته ؛ الإناية إليه ، عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي ، فلأنه صادف قلباً فارغاً خالياً قابلاً للخير والشر ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن من الشر كما قال تعالى (كذلك لنعرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) وقال إبليس لعنه الله (فبمرك لا غوينهم أجمعين إلا عبادةك منهم المخلصين) وقال تعالى (هذا صراط على مستقيم إني عبادي ليس لك عليهم سلطان) والإخلاص خلوص القلب من تأله من سوى الله وإرادته ومحبته ، فخاص الله ، فلم يتمكن الشيطان من إغوائه . وأما إذا صادفه فارغاً من ذلك تمكن منه بحسب فراغه وخلوه ، فيكون جملة مذبذباً مسيئاً في هذه الحال عقوبة على عدم هذا الإخلاص وهذا بعض العدل .

فإن قلت : فذلك العدم من خلقه فيه ، قلت هذا سؤال فاسد فإن العدم كإسـمه لا يفتر إلى تعلق التكوين والإحداث به . فإن عدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى "فعل" ، بل هو شر محض والشر ليس إلى الرب تبارك وتعالى ، كما قال النبي ﷺ في حديث الاستفتاح " ليك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك ، وكذلك يقول النبي (ﷺ) في حديث الشفاعة يوم القيامة " يقول الله تعالى : يا محمديقول لي بك وسعديك والخير في يديك ، والشر ليس إليك ، وقد أخبر تعالى أن تسيطر الشيطان إنما هو على الذين يتولوه والذين هم به مشركون ، فلما تولوه دون الله وأشركوه معه عوقبوا على ذلك بتسلطه عليهم . وكانت هذه الأولوية والإشراك عقوبة خلو القلب وفراغه من الإخلاص والإنابة العاصمة من ضدها . فقد بين أن إخلاص الدين يمتنع من سلطان الشيطان ، لأن فعل السيئات التي توجب العذاب . فإخلاص القلب لله مانع له من فعل ما يضاده ، وإلهامه البر والتقوى ثمرة هذا الإخلاص ونتيجته ، وإلهام الفجور عقوبة خلوه من الإخلاص .

فإن قلت : هذا الترك إن كان أمراً وجودياً عاد السؤال ؛ وإن كان أمراً عديماً فكيف يعاقب على العدم ؟ قلت : ليس هنا ترك هو كلف انفسر ، ومنعها عما تريده وتحبه فهذا قد يقال إنه أمر وجودي ، وإنما هنا عدم وخلو من أسباب الخير ، وهذا العدم ليس يكف للنفس ومنع لها عما تريده وتحبه بل هو محض خلوها عما هو أنفع شيء لها . والمقوية على الأمر العدي هي بفعل السيئات لا بالمقويات التي تناله بعد إقامة الحجج عليه بالرسول . فله سبحانه عقوبتان . إحداهما جملة خاطئة مذنباً لا يحس بألما ومضرت الموافقة شهوته وإرادته ، وهي في الحقيقة من أعظم المقويات . والثانية المقويات المؤلمة بعد فعله للسيئات . وقد قرن الله تعالى بين هاتين العقوبتين في قوله (فلما نسوا ما ذكروا به نتخنا عليهم أبواب كل شيء) فهذه العقوبة الأولى . ثم قال (حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة) فهذه العقوبة الثانية .

وأعطى هذا الموضع حقه من التأمل ؛ وانظر كيف تربت هاتان العقوبتان .

إحداهما على الأخرى ، لسكن العقوبة الأولى عقوبة موافقة لهواه وإرادته ،
والثانية مخالفة لما يحبه ويتلذذ به . وتأمل عدل الرب تعالى في هذه وهذه ؛
وأنه سبحانه إنما وضع العقوبة في محلها الأولي بما الذي لا يليق بها غيره ، وهذا
أمر لو لم تشهده القلوب وتفهّمه لما جاز أن ينسب إلى الله تعالى سراه ، ولا يظن
به غيره ، فإنه من ضن السوء بمن يتعالى ويتقدس عن كل سوء وعيب .

فإن قلت : هل كان يمكنهم أن يأتوا بالاخلاص والانابة والمحبة له وحده
من غير أن يخلق ذلك في قلوبهم ويجعلهم مخلصين له أم ذلك محض جملة في
قلوبهم ؟ قلت لا ، بل هو محض منته فعله وهو من أعظم الخير الذي هو في
يده ، فالتخير كله في يديه ولا يقدر أحدنا أن يأخذ من الخير إلا ما أعطاه
ولا يتقى من الشر إلا ما وقاه .

فإن قلت : فإذا لم يخلق ذلك في قلوبهم ولم يوفقوا له ولا سبيل لهم إليه
بأنفسهم عاد السؤال : وكان منهم منه ظلماً ولزمك القول بأن العدل هو تصرف
المالك في ملكه ؟ قيل لا يكون بمنحه سبحانه لهم من ذلك ظالماً . وإنما يكون
المانع ظالماً إذا منع غيره حقاً لذلك الغير عليه ؛ وهذا هو الذي حرّمه الرب
على نفسه ، وأما إذا منع غيره ما ليس حقاً له محض فضله ومنته عليه لم يكن
ظالماً بمنحه .

فإن قلت : فإذا كان العطاء والبذل والتوفيق إحساناً ورحمة وفضلاً ؛ فهلا
كانت القلبة له كما أن رحمة تقلب غضبه ؟ قيل : المقصود من هذا المقام بيان أن
هذه العقوبة المترتبة على هذا المنع ، والمنع المستلزم للعقوبة ليس بظلم . وهذا
سؤال عن الحكمة التي أوجبت تقديم العدل على الفضل في بعض المحال ، وهلا
ساوى بين العباد في الفضل ، وهذا السؤال حاصله : لم تفضل على هذا ولم تفضل
على هذا ؟ وقد تولى سبحانه الجواب عنه بقوله (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .
والله ذو الفضل العظيم) وقوله (لتلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء
من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم) .
وليس في الحكمة إطلاع فرد من أفراد الناس على كمال حكمته في عطائه ومنعه ؛

بل إذا كشف الله عن بصيرة المدحى أبصر طرفاً يسيراً من حكته في خلقه وأمره
وثوابه وعقابه ؛ وتأمل أحوال محال ذلك ، واستدل بما عليه على ما لم يعلمه
وتيقن أن مصدر ما علم وما لم يعلمه لحكمة بالغة لا توزن بقول المخلوقين ، فقد
وفق للصواب .

ولما استشكل المشركون هذا التخصيص قالوا (أهؤلاء من الله عليهم من
يتنا) فقال لهم الله مجيباً لهم (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وهذا جواب شاف
كاف ؛ وفي ضمنه أنه سبحانه أعلم بالمثل الذي يصلح لفرس شجرة النعمة فتمت
بالشكر من المثل الذي لا يصلح لفرسها ، ولو غرست فيه لم تثمر ، فكان غرسها
هناك ضائعاً لا يليق بالحكمة كما قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

فصل

فلنرجع إلى تمام المقصود فنقول : اختلف الناس في العقوبة على الأمور
العدمية فنسكرو الحكم والتعليل لا ضابط للعقوبة عندم إلا عرض المشيئة . وأما
مشترى الحكم والتعليل فالأكثرون منهم يقولون لا يعاقب على عدم المأمور لأنه
هدم محض . وإنما يعاقب على تركه ، والترك أمر وجودي ، وطائفة منهم أبو
هاشم وغيره يقولون يعاقب على العدم كما يعاقب على الأمور الوجودية ، فيكون
عقابه بالآلام . وهذا القول الذي ذكرناه قول وسط بين القولين ، وهو أن
العقوبة نزعان : فيعاقب على هذا العدم بفعل السيئات لا بالعقوبة لماؤلة ، ثم
يعاقب على فعل السيئات بالآلام ، ولا يعاقب عليها حتى تقوم الحجة عليه
بالرسالة ، فإذا عصى الرسول استحق العقوبة التامة ، وهو أولاً إنما عوقب بما
يسكن أن ينجر من شره بعد قيام الحجة عليه ، أو بالتوبة بعد قيام الحجة عليه
فإذا لم تقم عليه الحجة كان كالصبي الذي يشتغل بما لا ينفعه ؛ بل بما هو من
أسباب ضرره ، ولا يكتب عليه قلم الإثم حتى يبلغ ، فإذا بلغ هوقب ، ثم يكون
ما اعتاده من فعل القبائح قبل البلوغ وإن لم يعاقب عليها سبب لمعصيته بعد
البلوغ ، فتكون تلك المعاصي الخادعة منه قبل البلوغ ، فلم يعاقب بالعقوبة المؤلة
إلا على معصية . وأما العقوبة الأولى فلا يلزم أن تكون على ذنب بل هي

جارية مجرى تولد الآلام عما يأكله ويشربه ويتمتع به ، فتولد تلك الذنوب بعد البلوغ عن تلك الأسباب المتقدمة قبله ، وهذا القول الوسط في العقوبة على عدم ، وهو الذي دل عليه القرآن ، قال الله تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونزدحم في طغيانهم يعمهون) فأخير سبحانه عن عقوبتهم على عدم الإيمان بتقليب أفئدتهم وأبصارهم .

فإن قلت : هذه عقوبة على أمر وجودي وهو تركهم الإيمان بعد إرسال الرسول ودعائه لهم قلت : للموجب لهذه العقوبة الخاصة هو عدم الإيمان ، ولكن إرسال الرسول وترك طاعته شرط في وقوع العذاب ، فالمقتضى قائم وهو عدم الإيمان لسكته مشروط وقوعه بشرط وهو إرسال الرسول ، ففرق بين انتفاء الشيء لانتفاء موجبـه ومقتضيه ، وانقائه لإنتفاء شرطه بعد قيام المقتضى .

فصل

وكذلك قوله في الحديث الذي رواه أبو داود والحاكم في مستدركه من حديث ابن هبش عن النبي ﷺ : إن الله لو جذب أهل سمواته وأهل أرضه لمذبهم وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم كانت رحمة خيراً لهم من أعمالهم ، وهو مما يحتاج به الجبرية ، وأسعد الناس به أهل السنة الذين قابلوه بالتصديق وتلقوه بالقبول ، وعلموا من عظمة الله وجلاله وقدد نممه على خلقه وعدم قيام الخلق بحقوق نممه عليهم ، إما عجزاً وإما جهلاً وإما تقريظ وإما إضاعة وإما تفهيراً في المقدور من الشكر ولو من بعض الوجوه ، فإن حقه على أهل السموات والأرض أن يطاع فلا يعصى ، ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر . وتكون قرة القلب كلها ، وقوة الإثابة والتوكل ، والحشية والمراقبة والخوف والرجاء ، جميعها متوجهة إليه ومتعلقة به ، بحيث يكون القلب عاكفاً على محبته وتأنله ، بل على إفراذه بذلك ، واللسان محموساً على ذكره ، والجوارح وقفاً على طاعته . قد استسلت له القلوب أتم استسلام ، وذلك له أكل ذل ، وخضعت

له أعظم ؛ وقد فئت بمراده ومحابه عن مرادها ومحابها . فلم يكن لها مراد محبوب غير مراده ومحبه اليته .

ولا ريب أن هذا مقدور في الجملة ولكن النفوس تشح به ؛ وهي في الشح على مراتب لا يحصيها إلا الله تعالى . وأكثر المطيعين يشح به من وجه وإن أتى به من وجه وأعمل ما لا تسمح به نفسه أكثر عما تسمح به مع فضل زهده وعبادته وعلمه وورعه . فأين الذي لا يقع منه إرادة تراحم إرادة الله وما يحبه منه ، فلا يمتريه غفلة واسترخال مع حكم الطبيعة والميل إلى داعيها ، وتقصير في حق الله تعالى معرفة ومراعاة وقياماً به ؟ ومن الذي ينظر في كل نعمة من النعم دقيقها وجليلها إلى أنها منه ربه وفضله وإحسانه ، فيذكره بها ويحبه عليها ، ويشكره عليها ، ويستعين بها على طاعته ، ويعترف مع ذلك بقصوره وتقصيره ، وأن حق الله تعالى عليه أعظم مما لقي به ، ومن الذي يوفي حقاً واحداً من الحقوق وعبودية واحدة حقها من الإجلال والتعظيم والنصح لله تعالى فيها ، ومثل المجد في وقوعها على ما ينبغي لوجه الكريم بما يدخله على قدره العبد ظاهراً وباطناً . ومع هذا غير أنها محض منه الله عليه وفضله عليه ، وأن ربه هو المستحق عليها الحمد ، وأنه لا وسيلة توسل بها إلى ربه حتى نالها ؛ وأنه يقابلها بما تستحق أن تقابل به من كمال الله والخضوع والمحبة والبراعة من حوله وقوته ، وبمحور نفسه من البين ؛ وأن يكون فيها بالله لا بنفسه والله لا لنفسه ؟ ومن الذي لم يصدر منه خلاف ما خلق له ولو في وقت من الأوقات من حركة نفسه وجوارحه ، أو يترك بعض ما خلق ؛ أو يؤثر بعض حظوظه ومرداه على مراد الله ومرضاته ويتراحمه به .

ومن المعلوم عقلاً وشرعاً وفطرة أن الله تعالى يستحق على عبده غاية التعظيم والإجلال والعبودية التي تصل إليها قدرته ، وكل ما ينافي التعظيم والإجلال يستحق عليه من العقوبة ما يناسبه . والشرك وللعبية والغفلة واتباع الهوى وترك بذل المجد والنصيحة في القيام بحق الله باطناً وظاهراً ؛ وتعلق القلب بغيره ، والتفاتة إلى ما سواه ، ومنازعة ما هو من خصائص ربوبيته ؛

ورؤية النفس والمشاركة في الحول والقوة ، ورؤية المأساة في شيء من الأشياء فلا يفسخ منها بالسكينة ، كل ذلك ينافي التعظيم والإجلال . فلو وضع سبحانه العدل على العباد لعذبهم بعذبه فيهم ولم يكن ظالماً ، وغاية ما يقدر توبة العبد من ذلك واعتراؤه به ، وتوبوا التوبة ومحض فضله وإحسانه ؛ وإلا فلو عذب عبده على جنايته لم يكن ظالماً ولو قدر أنه تاب منها ، لكن أوجب على نفسه بركة تضيء فضله ورحمته ألا يعذب من تاب من ذنبه واعتترف به رحمة وإحساناً . وقد كتب سبحانه على نفسه الرحمة ، فلا يسمع الخلائق إلا رحمة وعفوه ، ولا يبلغ عمل أحد منهم أن ينجو به من النار أو يدخل به الجنة كما قال أطوع الخلق لربه ؛ وأفضلهم عملاً وأشدهم تعظيماً له ؛ لن ينجي أحداً منك عمله ، قالوا ولا أنت يا رسول الله ؟ قال ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل . .

وكان صلى الله عليه وسلم أكل الخلق استغفاراً ، وكانوا يمدون عليه في المجلس الواحد مائة مرة « رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الرحيم » وكان يقول « يا أيها الناس توبوا إلى ربكم ، فوالله إنى لأتوب إلى - وفي لفظ - إنى لأستغفر الله في اليوم الليلة أكثر من سبعين مرة » وكان إذا سلم في صلاته استغفر ثلاثاً . وكان يقول بين السجدتين رب اغفر لي ، وكان يقول في سجوده « اللهم اغفر لي خطيئتي وجهلي ، وإسرافي في أمري وما أنت أعلم به منى . اللهم اغفر لي جدي وهزلي ، وخطئي وعمدي ؛ وكل ذلك عندي اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت ، وما أسررت وما أعلنت ، وما أنت أعلم به منى أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت » وكان يستغفر في افتتاح الصلاة وفي خاتمة الصلاة . وعلم أفضل الأمة أن يستغفر في صلاته ويعترف على نفسه بظلم كثير . وقد قال تعالى (واستغفر لذنبك المؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) فأهل السموات والأرض محتاجون إلى مغفرته كما هم محتاجون إلى رحمته . ومن ظن أنه يستغنى عن مغفرة الله فهو كمن ظن أنه يستغنى عن رحمته فلا يستغنى أحد عن مغفرته ورحمته ، كما لا يستغنى عن نعمته وممنه . فلو أمسك عنهم فضله وممنه ورحمته لهلكوا وعذبوا ، ولم يكن

ظالماً ؛ وحينئذ فتصيبهم النقيات بامساك فضله ، وكل نعمة منه عدل .
 وما يوضح هذا أن الظلم الذي تقدس عنه ، أن يعاقبهم بما لم يعملوا وينعمهم
 ثواب ما يستحقون ثوابه ، وهو سبحانه لا يعقب إلا بسبب كما إذا أراد تعذيبه
 الأطفال والمجانين ومن لم تقم عليه حجة في الدنيا امتحنهم في الآخرة ؛ فعذبه
 من عصاه منهم بأسباب أظهرها بالامتحان كما أظهر امتحان إبليس بسبب عقوبته .
 فلو أراد تعذيب أهل سمواته وأرضه كلهم لامتحانهم لامتحاناً يظهر أسباب تعذيبهم
 فيكون عدلاً منه ، فإنه يعلم من العبد ما لا يعلمه العبد من نفسه .

قال الحسن البصري : « لقد دخلوا النار وإن حمده في قلوبهم » ما وجدوا
 عليه سيلاً ، وما يوضح ذلك أن مذهب أهل السنة أن الأنبياء والمرسلين أفضل
 من الملائكة . وقد طلبوا كلهم منه المغفرة والرحمة . فقال أول الأنبياء
 وأبو البشر (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنقر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين)
 فهو ﷺ خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأحمد له ملائكته وأسكنه جنته
 وعلمه أسماء كل شيء ، وإنما انتفع في المحنة بإعترافه وإقراره على نفسه بالظلم
 وسؤاله للمغفرة والرحمة وهذا نوح أول رسول بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض
 يسأله للمغفرة ويقول (وإلا تنقر لي وترحمني أكن من الخاسرين) وهذا يونس
 يقول (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين) وإبراهيم الخليل يقول
 (والذي أطعم أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين) ويقول (ربنا واجعلنا مسلمين
 لك) الآية . وكليم الرحمن موسى يقول (رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي) ويقول
 (أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين) ومحمد ﷺ أفضلهم وأكملهم
 وقد تقدم بعض ما كان يستغفر به ربه . وسأله الصديق أن يعلمه دعاء يدعو به
 في صلاته فقال : قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت
 فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم) وإذا كان هذا
 حال الصديق الذي هو أفضل الخلق بعد الأنبياء والمرسلين ، وأفضل من
 الملائكة عند أهل السنة وهو يخبر بما هو صادق فيه من ظلم نفسه ظلماً كثيراً ؛ فما
 الظن بسواه ؟ بل إنما صار صديقاً بتوقيته هذا المقام حقه الذي يتضمن معرفة

ربه وحقه وعظمته وجلاله ؛ وما ينبغي له ؛ وما يستحقه على عبده ، ومعرفة
تقصيره في ذلك ، وأنه لم يقيم به كما ينبغي ، فأقر على نفسه إقراراً هو صادق
فيه أنه ظلم نفسه ظلماً كثيراً وسأل ربه أن يغفر له ويرحمه .
صحفاً وبعداً لمن زعم أن المخلوق يستغنى عن مغفرة ربه ولا يكون به حاجة
إليها ؛ وليس وراء هذا الجهل بالله وعظمته وحقه غاية .

فصل

فإن كثف عليك عن هذا ولم يتسع له عقلك ؛ فاذكر النعم وما عليها من
الحقوق ووازن بين شكرها وكفرها ، فحينئذ تعلم أنه لو هذب أهل السموات
والأرض لمنهم وهو غير ظالم لهم . قال أنس بن مالك وينشر للعبد يوم القيامة
ثلاثة هواوين : ديوان فيه ذنوبه ، وديوان فيه النعم ، وديوان فيه العمل الصالح
فيأمر الله تعالى أصغر نعمة من نعمه فتقوم تستوعب عمله فيه ثم تقول : أي
ربي ؛ وعزتك وجلالك ما استوعبت ثمنى وقد بقيت الذنوب والنعم ؛ فإذا أراد
الله بعبده خيراً قال : ابن آدم ضعفت حسناتك وتجاوزت من سيئاتك ووهبت
لك نعمي فيما بيني وبينك .

وما يوضح الأمر أن من حق الله على عبده أن يرضى به رباً وبالإسلام ديناً
وبمحمد رسولاً . وهذا الرضى يقتضى رضاه برؤيته له في كل ما يقضيه ويقدمه
عليه في عطائه له ومنعه ، وفي قبضه وبسطه ، ورضاه بالإسلام ديناً يوجب عليه
رضاه به وعنه في كل ما يأمره به وينهاه عنه ويحبه منه ويكرهه له ، فلا يكون
في صدره من ذلك حرج يوجه ما . ورضاه بمحمد رسولاً يوجب أن يرضى
بحكمته له وعابه ؛ وأن يـم لذلك وينقاد له ولا يقدم عليه غيره . وهذا يوجب
أن يكون حبه كله لله ، وبغضه كله لله ، وعطاؤه لله ومنعه لله ، وفعله لله وتركه لله
وإذا قام بذلك كانت نعم الله عليه أكثر من عمله . بل فعله ذلك من أعظم نعم
الله عليه ، حيث رفق له ويسره له وأعان عليه وجعله من أهله وخصه به ، فهو
يستوجب شكر آخر عليه ، فلا سبيل له إلى القيام فيما يجب لله تعالى عليه من

الشكر أبداً . فعم الله تعالى بالشكر ، وأعماله لا يقبلها وذنبه وغفلته وتقصيره قد يستند عمله ؛ فديوان النعم وديوان الذنوب يستفدان طاعته كلها ، هذا وأعمال العبد مستحقة عليه بمقتضى كونه عبداً ملوكاً مستعملاً فيما يأمره به سيده نفسه بملوكه وأعماله مستحقة عليه بموجب العبودية فلا يستحق ثواباً ولا جزاء ؛ فلو أمسك الثواب والجزاء الذى يتنعم به لم يكن ظالماً ، فإنه يكون قد فعل ما وجب عليه بحق كونه عبداً ، ومن لم يحكم هذا الموضع فإنه عند الذنوب وعقوباتها يصد منه من الأقوال ما يكون فيها أو فى بعضها خصماً لله متظلاً منه شاكياً له ، وقد وقع فى هذا من شاء الله من الناس ، ولو حركت النفوس لرأيت المعجب .

وما يوضح ذلك أنه سبحانه عادل ، لو عم أهل السموات والأرض بالعذاب لكان عادلاً ، فهو إنما ينزل العذاب بسبب من يستحقه منهم ثم يعم العذاب من لا يستحقه كما أهلك سبحانه الأمم للكافرين بعذاب الاستئصال وأصاب العذاب الأطفال والبهائم ومن لم يذنب ، وكذلك إذا عصاه أهل الأرض أمسك عنهم قطر السماء ، فيعيب ذلك العذاب البهائم والوحوش فى الفلوات ، وتموت الجبابرة وكرها هزلاً بخطايا بنى آدم ويموت النصب فى جحر جهنم . وقد أغرق الله أهل الأرض كلهم بخطايا قوم نوح وفيهم الأطفال والبهائم ، ولم يكن ذلك ظالماً منه سبحانه ، فالعقوبة الإلهية التى اشترك الناس فى أسبابها تأتى طاعة وقد كسر الصحابة رضى الله عنهم يوم أحد بذنوب أولئك الذين عصوا رسول الله ﷺ وأخلوا مركزهم ، وانهزموا يوم حنين لما حصل لبعضهم من الإعجاب بكرتهم ، فعمت عقوبة ذلك الإعجاب ، وهذا عين العدل والحكمة لما فى ذلك من الصالح التى لا يعطيها إلا الله تعالى .

وغاية ما يقال : فهلا خصت العقوبة صاحب الجريمة ؟ فيقال : العقوبة العامة التى تبنى آية وعبرة وموعظة ؛ لو وقعت خاصة لارتفعت الحكمة المقصودة منها . وفاتت العبرة ولم يظهر للناس أنها بذلك السبيل ، بل لعل قائل يقول : نعمراً اتفق : وإذا أصاب العذاب من لا يستحقه ، فمن يثاب ، فى الآخرة سجل

له الراحة في الدنيا بالموت الذي لا بد منه ، ويتداخل الثواب في الآخرة ، ومن لا يناب كاليهايم التي لا بد من موتها فإنها تتعجل الراحة وما يصيبها من ألم الجوع والعطش ، فهو من لوازم العدل والحكمة مثل الذي يصيبها من ألم الحر والبرد والجس في بيوتها فإلى مصلحتها أرجح من مفسدة ما ينالها ، وهكذا مصلحة هذه العقوبة العامة وجعلها عبرة للأمم أرجح من مفسدة تألم تلك الحيوانات .

فصل

إعلم أن من أعظم حكمة الرب وكآل قدرته ومشيته خلق الضدين إذ بذلك تعرف ربيوته وقدرته . وملكه ، كالليل والنهار ، والحر والبرد ، والعلو والسفل والسهل والأرض ، والطيب والخبيث ، والدواء والدواء ، والألم واللذة ، والحسن والقبح ، فن كآل قدرته وحكمته خلق جبريل وخلقك ، وخلق أطيب الأرواح وأزكاها وأطهرها وأفضلها ، وأجرى على يديه كل خير ، وخلق أفسس الأرواح وأخبثها وأردأها ، وأجرى على يديه كل شر وكفر وفسوق ومعصية . يجعل الطيب منحازاً إلى تلك الروح ، والخبيث منحازاً إلى هذه الروح فتلك مغناطيس كل طيب وهذه مغناطيس كل خبيث وأى حكمة ألغ من هذا ؟

يوضحه : أن المادة الأرضية مشتملة على الطيب والخبيث ، وقد اقتضت الحكمة أن خلق منها آدم وذريته فلا بد أن يأق بنو آدم كذلك مشاكلكم للمادتهم . والمادة النارية فيها الخير والشر فلا بد أن يأق المخلوق منها كذلك . وانه تعالى يريد تخليص الطيب من المادة الأرضية من الخبيث ليجعل الطيب مجاوراً له في دار كرامته عتصاً برؤيته والقرب منه . ويجعل الخبيث في دار الخبيث ، حفظ البعد منه والهوان والارد والإبعاد ، إذ لا يليق بمجده وحكمته وكآله أن يكون مجاوراً له في داره مع الطيبين . فأخرج من المادة النارية من جعله محر كة للنفس دأياً لها إلى عمل الخبيث لتتجذب إليه النفوس الخبيثة بالطبع ، وتميل إليه بالمناسبة ، فتجذب إلى ما يناسبها وما هو أولى بها حكمة ومصلحة وعدلاً ، لا يظلمها في ذلك بارئها وغالها . بل أقام دأياً يظهر بدعوته

لأياها وإستجابتها له ما كان معلوماً لبارئها وخالقها من أحوالها ، وكان خفياً على العباد فلما استجاب لآمره ، وأبى دعوته ، وآثرت طاعته على طاعتها وولياها الحق الذى تنقلب فى نعمه وإحسانه ظهر للملائكة ورسله وأوليائه حكته وعدله فى تعذيب هذه النفوس وطرداها عنه وإبعادها عن رحمته ، وأقام للنفوس الطيبة داعياً بدعوها إليهم إلى مرضاته وكرامته ، فلبت دعوته واستجاب لآمره ؛ فعمل عباده حكته فى تخصيصها بثوابه وكرامته ، فظهر لهم حمده التام وحكته البالغة فى الأمرين ، وعلوا أن خلق هدوا الله إبليس وجنوده وحزبه ، وخلق وليه وعبد جبريل وجنوده وحزبه ، هو عين الحكمة والمصلحة ، وأن تعطيل ذلك منافى لمقتضى حكته وحمده .

يوضحه : أن من لوازم ربوبية تعالى وإلهيته إخراج الخبأ فى السموات والأرض من النبات والآفات والحيوان والمعادن وغيرها ؛ وخبأ السموات ما أودعها من أمره الذى يخرج كل وقت بفعله وأمره وهذا من تدبير الملائكة وتصرفه فى العالم العلوى والسفلى ، فإخراج هذا الخبأ تظهر قدرته ومشينته وعاله وحكته . وكذلك النفوس فيها خبأ كامن يعلمه سبحانه منها ، فلا بد أن يقيم أسباباً يظهر بها خبأ النفوس الذى كان كامناً فيها ، فإذا صار ظاهراً هيأت ترتب عليه أثره ؛ إذ لم يكن يترتب على نفس العلم به دون أن يكون معلوماً واقعاً فى الوجود . قال تعالى (ما كان الله ليفد المؤمنين على ما أتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب) وقال تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان مرشده على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) فأخبر أنه خلق العالم العلوى والسفلى ليلو عباده ، فيظهر من بطيحه ومحبه ويعلمه ويعظمه من يعصيه ويخالفه ، وهذا الابتلاء والامتحان يستلزم أسباباً يحصل بها ؛ فلا بد من خلق أسبابه ؛ ولهذا لما كان من أسبابه خلق الشهوات وما يدعو إليها وتزيينها فعل ذلك وقال تعالى (إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوكم أيهم أحسن عملاً) . فهذه ثلاث مواضع فى القرآن يبين حكته فى خلق أسباب الابتلاء والاختيار ، فظهر أن من بعض الحكم فى خلق عباده إخراج خبأ النفوس الخبيثة التى

شرها وخبثها كامن فيها فلأخرج غيها بزناد دعوته كما يخرج غيا النار بقدرح الزناد ، وكما يخرج غيا الأرض بانزال الماء عليها وكما يخرج غيا الأنثى بقلع الذكر لها وكما يخرج غيا القلوب الذاكية بانزال وحيه وكلامه عليها .

فكم له سبحانه من حكمة بالغة ، وآية ظاهرة في خلق عدوه إبليس ؟ فإن من كمال الحكمة والقعدة إظهار شرف الأشياء الفاضلة بأضدادها ، فلو لا الليل لم يظهر فضل النهار ونوره وقدره ، ولو لا الألم لم يعرف فضل اللذة وشرفها ، وقدرها ، ولو لا المرض لم يعرف فضل العافية ؛ ولو لا وجود قبح الصورة لم يظهر فضل الحسن والجمال . ولهذا كان خلق النار وعذاب أهلها فيها أعظم لنعم أهل الجنة وأبلغ في معرفة قدرها وخطرها فكان خلق هذا القبيح الشنيع المنظر والمخبر الذي صورته أشنع من باطنه ؛ وباطنه أقبح من صورته مكملا لحسن تلك الروح الزكية الفاضلة ، التي أكمل الله تعالى بصورتها جمال الظاهر والباطن ؛ فلو كان الخلق كلهم على حسن يوسف مثلا . فأى فضيلة وتميز يكون له ؟ ولو كانت السكاكب كلها شموسا وأقاراً . فأى مزية كانت تكون للتيرين ؟

فصل

إن كمال العبودية والمحبة والطاعة إنما يظهر عند المماضة والدواعى إلى الشهوات والإرادات المخالفة للعبودية ، وكذلك الإيمان إنما يتبين حقيقته عند المماضة والامتناع وحينئذ يتبين الصادق من الكاذب . قال الله تعالى (آلم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يصيبين) وقال تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا) فالجنة لا ينالها المكلفون إلا بالجهاد والصبر ، غلبت الشياطين وأولياتهم وجندهم من أعظم النعم في حق المؤمنين . فإنهم بسبب وجودهم صاروا مجاهدين في سبيل الله يحبون الله ويغضون الله ، ويوالون فيه ويعدون

فيه، ولا تكمل نفس العبد ولا يصلح لها الزكاة والفلاح إلا بذلك . وفي التوراة :
 إن الله تعالى قال لموسى : اذهب إلى فرعون فأبني ساقسى قلبه لتظهر آياتي وعماضي
 ويتحدث بها جيلا بعد جيل ، وتكذيب المشركين لمحمد ﷺ وسعيهم في إبطال
 دعوته ومحاربتة كانت من أعظم النعم عليه وعلى أمته ، وإن كان من أعظم النقم
 على الكافرين ، فيكم حصل في ضمن هذه المعاداة والمحاربة لرسول الله ﷺ
 ولاصحابه ولأمنته من نعمة، وكم رفعت بها درجة ؟ وكم قامت بها لدعوته من حجة
 وكم أعقب ذلك من نعيم مقيم وسرور دائم، والله كم من فرحة وقرعة عين في معاينة
 العدو وكتبته ؟ فما طالب العيش إلا بذلك فعظم اللذة في غيظ عدوك فمن أعظم
 نعم الله على عباده المؤمنين أن خلق لهم مثل هذا العدو وأن القلوب المشرقة
 بنور الإيمان والمعرفة لتعلم أن النعمة بخلق هذا العدو ليست بدون النعمة بخلق
 أسباب اللذة والنعمة . فليست بأدنى التعمتين عليهم ، وأن كانت مقصودة
 لغيرها . فإن الذي يترتب عليها من الخير للمقصود لذاته أنفع وأفضل وأجل
 من فوائده .

فإن قيل : إذا كان خلق إبليس وجنوده من أعظم النعم على المؤمنين ؛
 فأى حكمة ومصلحة حصلت لهؤلاء مخلوقهم ؟ فكيف اقتضت الحكمة أن خلقهم
 لضررهم المحض لأجل منفعة أولئك ؟ وإذا أثبتتم اقتضاء الحكمة لذلك طولبت
 بأمر هو أشكل عليكم من هذا ؛ وهو أن ما جعل من المضار وسيلة إلى حصول
 غيره إن لم تكن الناية حاصلة منه وآلا كان تفويته أولى لما في تفويته من عدم
 الشر والفساد ، وهذه الوسيلة قد ترتب عليها دخول واحد من الآلاف إلى الجنة
 وتسعمائة وتسعين إلى النار . فأين الحكمة والمصاحبة التي حصلت للكافرين
 في خلق الشياطين ؟ فهذان سؤالان في هذا المقام لا يتم مقصودكم إلا
 بالجواب عنهما .

قيل : حاصل السؤالين أنه أى مصلحة في خلق الشياطين والكفرة لأنفسهم ،
 وأن مفسدة من خلقوا لمصلحتهم بهم أضماف ما حصل لهم من المصلحة . والجواب
 عنها من عدة مسالك .

المسلك الأول : إنا وإن علنا أفعال الرب بالحكم فإنا لا نوجب عليه رعاية المصالح بل نقول : إن له في كل ما خلقه حكمة تسير العقول عن الإعاقة بها . وحكمته أعلى وأعظم أن توزن بقولنا . وقد بينا بعض الحكم في خلقهم وما يترتب عليها مما هو أحب إليه من فوائده ، وهذا المحبوب له وإن استلزم وجوده مفسدة في حق ذلك المخلوق ، فالحكمة الحاصلة بخلقهم أعظم من تلك المفسدة وهذا أن المصلحة والمفسدة الحاصلة من ذبح القرابين والهدى والإنساك والضحايا وغيرها أعظم من المفسدة الحاصلة للحيوان بالذبح ، والكفار قرابين أهل الإيمان .

المسلك الثاني : إنا نعمل أفعاله سبحانه بالمصالح ، لكن لا على الوجه الذي سلكه أهل القدر والاعتزال من رعاية المصالح التي اقترحها عقولهم وحكمته بأنه هو أصلح . وهذا مسلك باطل يقابل في البطلان مسلك خصومهم من الجبرية الذين ينكرون أن يفعل لغاية أو يكون لفعله علة البتة . فنقول : نعم في خلقهم أعظم المصالح التي هي فعل من ليس كمثل شيء ، في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله . بل هو منزّه عن مشابهة خلقه في شيء من ذلك . ثم لنا في هذا المسلك طريقان : أحدهما أن نقول خلقوا لمصلحتهم ، من معرفته سبحانه وعبادته وطاعته ، وفطرنا على ذلك وهبنا له ومكنو آمنه ، وجعل فيهم الاستعداد لقبول وهذا قامت حجة الله عليهم وظهر عدله فيهم ، فلما أبوا واستكبروا أن يتقادوا لطاعته وتوحيده ومحبته كانوا هم الظالمين المعتدين المستحقين للعذاب ؛ لجمل تعذيبهم من تمام نعيم أوليائه ، ومصلحة محنة في حقهم ، فإنهم لما فوقوا المصالح التي خلقوا لأجلها واستحقوا عليها العقوبة صارت تلك العقوبة مصلحاً لأوليائه . وهذا بمنزلة ملك له عبيد ، هياكل واحد منهم لخدمته والقرب منه والخطوة بكرامته ، فأبى بعضهم ذلك ولم يرض به ، فسلط الملك عبيده المطيعين له عليهم ، وقال أتعكم دناءهم وأموالهم ونساءهم ومساكنهم شكراً لكم على طاعتي ، وعقوبة لهم على استكبارهم عنّي ؛ وأريتكم عظيم نعمتي عليكم بما أنزلت بهم من نعمتي .

فأنسكم لو علمتم مثل عملهم جعلكم بمنزلتهم ، فكلموا شاهدوا عقوبتهم إزدادوا محبة و رغبة و ذكراً و شكراً للملك ، واجتهاداً في طاعته و بلوغ مرضاته ، و تلك العقوبة التي نالتهم إنما هي بسبب أعمالهم ، لم يظلمهم الملك شيئاً ، و قد المثل الأعلى و النعمة السابقة و المحجة البالغة ، قال الله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم و آمنتم ، و كان الله شاكراً عليماً) .

فتأمل ما تحت هذا الخطاب من العدل و اللطف و الرحمة ، و أنه سبحانه ليس له غرض في تمذيبكم . و لا يمتدحكم تشفياً و لا الحاجة به إلى ذلك ، و لا هو ممن يعذب سدى و باطلاً بلا موجب و لا سبب ، و لكن لما تركتم الشكر و الإيمان و استبدلتم به الكفر و الشرك و جحد حقه عليكم و إنكار كماله ، و أبدلتم نعمته كفرأ ؛ أحلتم بأنفسكم جزاء ذلك و عقوبته و سعيتم بمجهودكم إلى دار العقوبة ساعين في أسبابها ، بل دعائه و رسله تملك بأيديكم ، و حجزكم عن الطريق الموصلة إلى محل عذابه ؛ و أنتم تعاذبونهم أشد المجاذبة و تنهاتون فيها . و لم يكفكم ذلك حتى يغترب طريق رضاء و رحمة عوجاً ؛ و صدقتم عنهم ، و فرغتم عبادته عنها بمجهودكم ، و أثرتم موالاة عدوه على موالاته و طاعته ، فتجيزتم إلى أهله متظاهرين عليه ، ساعين في إبطال دعوته الحق ، فما يفعل سبحانه بعذابكم لو لا أنكم أوقعتم أنفسكم فيه بما ارتكبتم .

و هذا المسلك ظاهر المصلحة و الحكمة و العدل في حقهم و إن كانوا هم الذين فوتوا على أنفسهم المصلحة ، قال الله تعالى (وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظنون) و هذا الأمر لا بد أن يشهدوه إذا بعث ما في القبور و حصل ما في الصدور ، و ينقروا به و لا يبق عندهم ريب و لا شك ؛ و تأمل قوله الحق (نسوا الله فنسيهم) و قوله (و لا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم) كيف عدل فيهم كل العدل بأن نسيهم كأنسوه و أنساهم حظوظ أنفسهم و نعيمها و كمالها ، و أسباب لذاتها و فرحها ، عقوبة لهم على نسيان المحسن إليهم بصنوف النعم ، المنحب إليهم بآلائه ، فقابلوا ذلك بنسيان ذكره و الاعراض عن شكره ، فعدل فيهم بأن أنساهم مصالح أنفسهم فمطلوها ، و ليس بعد تعليل مصلحة النفس

إلا الوقوع فيما تقصد به وتآلم بفوته غاية الألم .

ونحن في هذا المسلك في غنيمة أن نقول إن تعذيبهم غير مصلحتهم كما قاله غير واحد من أرباب المقالات ، كما حكاه عنهم الأشعري وغيره ، فإن هؤلاء لم يثبتوا وجه المصلحة لهم في تعذيبهم . بل أرسلوا القول بذلك لإرسالهم وكانهم حاموا حول أمر لم يمكنهم وروده ، وهو أن هؤلاء وإن كانوا به شركين ولحقه جاحدين ، فإنهم إنما خلّفوا على الفطرة السليمة التي هي دين الله ، ولكن عرض لهم ما نقلهم عنها حتى فسدت وبطل حكمها . وصار الناقل لهم عنها هو الحاكم عليها العامل فيهم . وهذا أمر خارج عن مقتضى الحلقة وأصل الفطرة ، كما أخبر به النبي ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم في صحيفته عن عياض بن حماد الجاشسي عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال : إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم ؛ وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا .

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قاله ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، فأخبر أن أصل ولادتهم ونشأتهم على الفطرة ، وأن التهود والتنصير والتنجيس طاريء طرأ على الفطرة ، وعارض مرض لها واقتضى هذا العارض الذي عرض للفطرة أمورا استلزم ترتيب آثارها عليها بحسب قوتها وضعفها . فالآلام والعقوبات المترتبة على ذلك من جنس الآلام والعقوبات المترتبة على خروج البدن عن صحته ، وهو إما خلق على الصحة والاعتدال ، فإذا استمر على ذلك لم يعرض له ألم وكذلك القلب فطر على الفطرة الصحيحة ، فلما عرض له الفساد ترتب على ذلك العارض أثره من الآلام والعقوبات ولا ريب أن ذلك العارض ليس في أصل الفطرة بحيث يستحيل زواله ، بل هو يمكن الزوال ، والناس في زواله ، والسرعة والبطء فيه متفاوتون أعظم تفاوت ، فمنهم من زال عنه بمجرد الدعوة ، فحين عاد إلى موجب الفطرة أجاب الداعي من غير توقف ، ومنهم من توقف لقوة العارض فأحتاج مع الدعوة إلى موهلة تتعبد ترهيبه وترغيبه . ومنهم

من غلبت عليه المادة الفاسدة فاحتاج مع ذلك إلى المجادلة . ومنهم من كان العارض أشد من ذلك فعُدل منه إلى الجلال والحاربة ونوع من العقوبة ، فأزال ذلك تلك المادة وأعاد الفطرة إلى صحتها . ومنهم من كان فساد فطرته قد استحکم وتمسك ، فصار له بمنزلة الصفة الثابتة . ولم يكن بد من أن يحمى عنه ليزول ذلك الخبث ويتخلص منه ، ويعود على ما خلق عليه أولاً .

ولهذا لما خرج خبث المرشحين من أهل الكبار بسرعة تمهل خروجهم من النار وعاد إلى ما خلقوا عليه أولاً من كمال النشأة وزوال موجب هذا العذاب ، فلم يبق لهم مصلحة في التعذيب بعد ذلك . وأما المشركون : فلما كان العارض استحکم فيهم وصار كالحية والصفة استمروا في النار تحمى عليهم أشد الحر ل قوة ذلك الخبث ولزومه لهم . ومعلوم أنه لو فارقهم في الدنيا وانسلخوا منه لم يعذبوا ؛ فإذا فارقهم في النار وانسلخوا منه زال موجب العذاب ؛ فعمل مقتضى الفطرة عمله ، وأبدلوا ذلك بوجوه ، هذا أحدها .

الوجه الثاني أن الله تعالى لم يخلق شيئاً يكون شراً محضاً من كل وجه ، لا خير فيه بوجه من الوجوه ، فإن هذا ليس في الحكمة بل ذلك لا يكون إلا عدماً محضاً ، والعدم ليس بشيء . والوجود إما خير محض ، وإما خير غالب ؛ وإما أن يكون فيه خير من وجه وشر من وجه ، فأما أن يكون شراً من كل وجه ، فهذا محتمل ؛ ولكن قد يظهر ما فيه من الشر ويخفي ما في خلقه من الخير . ولهذا قال تعالى للدلائل : وقد سألوكم عن خلق هذا القسم فقلوا (أجعل فيها من يدي فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إني أعلم تعلمون) .

فإذا كانت الملائكة مع قريش من الله وعلمهم بأسمائه وصفاته وما يجب له ويمتنع عليه لم تعلم حكمته سبحانه في خلق من يضرب كما يعلمها الله ، بل هو سبحانه متفرد بالعلم الذي لا يعلمونه ، فالبرهان أولى بأن لا يعلموا ذلك ، فالخير كله في يدي الرب والشر ليس إليه ، فلا يدخل في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله ؛ وإن دخل في مقولاته بالعرض لا بالذات . وبالقصد الثاني لا الأول دخولاً إضافياً . وأما

الخير فهو داخل في أسبابه وصفاته وأفعاله ومفعولاته بالذات والقصد الأول. قاله إنما يضاهى له منفعته لا فعله، ونفعه خير محض. وهذا من معنى أسمائه المقدسة: كالفدوس والسلام والتكبر؛ قال القدوس الذي تقدس عن كل عيب، وكذلك السلام، وكذلك التكبر، قال ميمون بن مهران: تكبر عن سوء والسيئات، فلا يصد منه إلا الخيرات والخيرات كلها منه فهو الذي يأتي بالحسنات ويذهب بالسيئات، ويصلح الفاسد ولا يفسد الصالح، بل ما أفسد إلا قاسداً، فإن كان الظاهر الذي يبدو للناس صالحاً فهو يعلم منه ما لا يعلم عباده.

والمقصود أن هي الإعدام ولو أزمها؛ قاله ليس إلا الذنوب وموجباتها وسيئات الأعمال وسيئات الجزاء. وهي مترتبة على عدم الإيمان والطاعة وموجباتها فإذا أراد الله بعبده الخير أراد من نفسه سبحانه أن يرفقه له وبعبته عليه فيوجد منه فيترتب عليه من الأمور الوجودية ما فيه حيلاه وسعادته، فإذا لم يرد به خيراً لم يرد من نفسه أن يمينه ويرفقه فيبقى مستمراً على عدم الخير الذي هو الأصل، فيترتب على هذا عدم فقد الخير وأسيائه وذلك هو الشر والالام، فإذا بقيت النفس على عدم كمالها الأصلي وهي متحركة بالذات لم تخلق لتلكه تحركت في أسباب مضارها وآلها؛ تتعاقب بخلاف أمور وجودية، يريد الله سبحانه تكوينا عدلاً منه في هذه النفس وعقوبة لها. وذلك خير من جهة كونه عدلاً وحكمة وعبرة وإن كان شراً بالإضافة إلى المذهب والمعاقب فلم يخلق الله سبحانه شراً مطلقاً بل الذي خلقه من ذلك خير في نفسه وحكمة وعدل. وهو شر نسبي إحتاف في حق من أصابه، كما إذا أنزل المطر والتلج والرياح وأطلع الشمس كانت هذه خيرات في نفسها وحكم ومصالح وإن كانت شراً نسبياً إضامياً في حق من تضرد بها.

وبالحكمة قال الكلية الجامعة لهذا هي الكلمة التي ألقى بها رسول الله ﷺ ربه حيث يقول: والشر ليس إليك، قاله لا يضاهى إلى من الخير بيديه؛ وإنما ينسب إلى المخلوق كقوله تعالى (قل أصدرب رب الفلق من شر ما خلق) فأمره أن يستعذ به من الشر الذي في المخلوق، فهو الذي يعيده منه وينجي منه

وإذا أدخل العبد قلبه من محبة والإجابة إليه وطلب مرضاته ، وأغل لسانه من ذكره والثناء عليه وجوارحه من شكره وطاعته فلم يرد من نفسه ذلك لئلا يرد به لم يرد الله سبحانه أن يبعده من ذلك الشر ونسبه فأنسبه وقطع الإمداد الواصل إليه منه كما قطع العبد المودعة والشكر والتقوى التي تناله من عباده قال تعالى (إن ينال الله لخصمها ولا دماؤها ولا ينال العبد من ثباته التقوى منكم) فإذا أمسك العبد عما ينال به منه أمسك الرب عما ينال العبد من توقيته . وقد صرح سبحانه بهذا المعنى بعينه في قوله تعالى (ونذم في طغيانهم يعمهون) أي غفل بينهم وبين نفوسهم التي ليس لهم منها إلا الظلم والجور . وقال تعالى (ولا تسكنوا كالأولئك نسوا الله فأنساهم أنفسهم) وقال تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) فعدم إرادته تطهيرهم وتخليته بينهم وبين نفوسهم أوجب لهم من الشر ما أوجبه ، قالذي إلى الرب ويديه ومنه هو الخير ، والشركان منهم مصدده وإلهم كان متناه فنفهم ابتدأت أحياءه بخلافان الله تعالى لهم تامة . ويعقوبته لهم به تارة ؛ وإلهم انتهت غايته ووقوعه . فأنامل هذا الموضع كما ينبغي ، فإنه يحل عنك إشكالات حار فيها أكثر الناس ولم يندوا إلى الجمع بين الملك والحد والعدل والحكمة .

المسلك الثالث : مسلك الرحمة فإنها هي للمسئولية الشاملة العامة للموجودات كلها وبها قامت الموجودات ؛ فهي التي وسعت كل شيء والرب وسع كل شيء رحمة وعلم . فوصلت رحته إلى حيث وصل طبعه ، فليس موجود سوى الله تعالى إلا وقد وسعته رحته وشملته وناله منها حظ ونصيب . ولكن المجرمون اكتسبوا أسبابا استوجبوا بها تكليل الرحمة ودوامها ، والكفار اكتسبوا أسبابا استوجبوا بها صرف الرحمة إلى غيرهم فأغاب الرحمة متممة دائمة لا انقطاع لها لأنها من صفة الرحمة . والأسباب التي عارضتها مضمحلة زائلة لأنها عارضة على أسباب الرحمة طارئة عليها وإذا كان كل مخلوق قد اقتضت إليه الرحمة ووسعته فلا بد أن يظهر أثرها فيه آخر كما ظهر أثرها فيه أولا . فإن أثر الرحمة ظهر فيه أول النشأة ثم اكتسب ما يقتضي آثارا تقضي بإفادتها . فإذا ترتب على التضييق أثره طالت الرحمة فاقضت أثرها آخر كما اقتضت أولها وإلى الابد والمانع وحصول مقتضى في الموضعين .

وبما يوضح هذا المعنى أن الجنة مقتضى رحمته ومغفرته ، والنار من عذابه ، وهو مخلوق منفصل عنه ، ولهذا قال تعالى (نبي عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) وقال (أعلوا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) وقال تعالى (إن ذلك لسرج العقاب وإنه لغفور رحيم) فالتنعم موجب أسمائه وصفاته ، وأما العذاب فإنه من عطاياه المقصودة لغيرها بالمقصد الثاني ؛ فهو سبحانه إذا ذكر الرحمة والإحسان والعفونة إلى ذاته ، وأخبر أنه من صفاته . وإذا ذكر العقاب نسبته إلى أفعاله ولم يتصف به ، فرحمته مع لوازم ذاته ، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته ، فهو سبحانه لا يكون إلا رحيمًا ، كما أنه لا يكون إلا حياً . عليمًا قديرًا حميدًا ؛ وأما كونه لا يكون إلا غضباناً معذباً ، فليس ذلك من كاله المقدس ؛ ولا هو مما أنى به على نفسه وتمسح به .

يوضح هذا المعنى أنه كتب على نفسه الرحمة . ولم يكتب عليها الغضب وسبقت رحمته غضبه وغلبته ، ولم يسبقها الغضب ولا غلبها ، ووسمت رحمته كل شيء ، ولم يسع غضبه وعقابه كل شيء ، وخلق الخلق ليرحمهم لا ليأفهمهم ، والعفو أحب إليه من الانتقام ، والفضل أحب إليه من العدل ، والرفقة أتر عنه من العقوبة ولهذا لا يخلد في النار من في قلبه أدنى مثقال ذرة من خير وجعل جانب الفضل الحسنه بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة وجانب العدل السيئة فيه بمثلها وهي معرضة للزوال بأيسر شيء . وكل هذا ينشأ أن يخلق خلقاً لمجرد عذابه المرمى الذي لا انتهاء له ولا انقضاء ؛ لا لحكمة مطلوبة إلا لمجرد التعذيب والألم الزائد على الحد فإقدر الله حق قدره من نسب إليه ذلك ، بخلاف ما إذا خلقهم ليرحمهم ويحسن إليهم وينعم عليهم ، فاكتمسوا ما أغضبهم وأخطأهم فأصاحهم من عذابه وعقوبته بحسب ذلك العارض الذي اكتسبوا ، ثم أضلهم بسبب العقوبة وزال وعد مقتضى الرحمة . فهذا هو الذي يليق برحمة الرحمن وحكمة أحكم الحاكمين .

وبما بين هذا أن الجنة يدخلها من لم يعمل خيراً قط ؛ ويدخلها من يشته

الله تعالى فيها؛ ويدخلها من دخل النار أولاً ويدخلها الآباء بعمل الآباء. وأما النار فذلك كله منتف فيها، ولا يدخلها من لم يعمل شراً قط؛ ولا ينزى الله تعالى فيها خلقاً يعذبهم من غير جرم، ولا يدخلها من يدخل الجنة أولاً؛ ولا يدخلها الثرية بكفر الآباء وعصايمهم. وهذا يدل على أنها حلقت بمصلحة من دخلها الذيب فضلائه وأوساخه وأدرانته، وتطهره من خبثه وعملته؛ وكذا كبر الذي يخرج خبث الجواهر المنتفع بها، والمصلحة من يدخلها ليردعه ذكرها وأخبار عنها عن خلقه وغيبه، فليس للداران عند الله سواء في الأسباب والغايات والحكم والمصالح. بوضوح ذلك أن الله تعالى لا يعذب أحداً إلا لحكمة؛ ولا يصح عقابه إلا في المحل الذي يليق به، كما اقتضى شرعه العقوبات الدنيوية بالحدود التي أمر بإقامتها لما فيها من المصالح والحكم في حق صاحبها وغيره، وكذلك ما يقدره من المصائب والآلام؛ وفيها من الحكم ما لا يحصى إلا الله، من تزكية النفوس وتطهيرها، والردع والزجر، وتعريف قدر العاقبة، واعتدان الخلق، إظهار من يعبد على السراء والضراء من إيمانه على حرف إلى أضعاف ذلك من الحكم وكيف يغفل أعظم العقوبات من حكمة ومصلحة ورحمة، إن مصدرها عن تقدير أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين والجنة طيبة لا يدخلها إلا طيب. ولهذا يدخل النار من أهل التوحيد من فيه خبث وشر حتى يتطهر فيها ويطلب؛ ومن كان فيه دون ذلك حبس على قنطرة بين الجنة والنار، حتى إذا حذب ونقى أذن له بالدخول ومعلوم أن النفوس الشريرة الظالمة المظلمة الأثيمة لا تصاح تلك الدار التي هي دار الطيبين. ولو ردت إلى الدنيا قبل العذاب لعادت لما نهيته عنه فلا تصاح لدار السلام التي سلبت من كل عيب وآفة. فانتقضت الحكمة تعذيب هذه النفوس هذاباً يطهر نفوسهم من ذلك الشر والخبث؛ ويكون مصلحة لهم، ورحمة بهم ذلك العذاب وهذا معقول في الحكمة، أما خلق نفوس ليجرد العذاب السرمدي لا لحكمة ولا لمصلحة فتأليه حكمة أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين. بوضوحه: أن الله تعالى قيد دار العذاب ووقتها بما لم يقيد به دار التيمم وبرقتها؛ فقال تعالى في دار العذاب (الذين فيها أحقاباً) وقال (النار مثواكم

خالد بن فيها إلا ما يشاء الله إن ذلك حكم عليم) فقيد ما بالمشينة وأخبر أن ذلك صادر عن حكيمته وعليه وقال تعالى (وأما الذين شقوا في النار لهم زفير وشهيق خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) وأما الجنة فإنه أخبر ببقائه نعيمها ودوامه وأنه لا نقاد له ولا انقطاع؛ فقال (أكلها دائم وظلها) وقال (إن هذا لرزقنا ما له من نقاد) وأما النار فعناية ما أخبر به عنها أن أهلها لا يخرجون منها، وأنهم خالد بن فيها وما هم منها يخرجين. وهذا يجمع عليه بين أئمة الإسلام، وهو معلوم بالضرورة أن الرسول جاء به، ولكن الكلام في مقام آخر أن النار أبدية لا تنفئ أصلاً، كما أن الجنة كذلك؛ فهذا الذي تكلم فيه الصحابة والتابعون ومن بعدهم.

قال حرب في مسألة: سألت إسحاق عن قول الله تعالى (خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال: أنت هذه الآية على كل وعيد في القرآن. قال إسحاق: حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا معتمر بن سليمان قال: قال أبي: حدثني أبو نضرة عن جابر وأبي سعيد أو بعض أصحاب النبي ﷺ قال: هذه الآية تأتي على القرآن كله (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال للمعتمر قال أبي: كل وعيد في القرآن. وقال ابن جرير في تفسيره: حدثنا الحسن بن يحيى حدثنا عبد الرزاق حدثنا بن أبيه عن أبي نضرة عن جابر وأبي سعيد وعن رجل من أصحاب النبي ﷺ في قوله تعالى (إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) قال: وهذه الآية تأتي على القرآن كله حيث يقول في القرآن (خالد بن فيها) تأتي عليه.

قال ابن جرير: حدثت عن ابن المسيب عن ذكره عن ابن عباس قال (خالد بن فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك) قال: أمر النار فأكلهم. قال: وقال ابن مسعود: ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلشون فيها احتقاراً.

وقال أحمد: حدثنا ابن حنبل حدثنا جرير عن ساق عن الشعبي قال: جهنم أصرح الدارين محرقة. وأمرها خراباً. وقال حرب عن إسحاق بن وهب:

حدثنا عبد الله بن معاذ حدثنا أبي ، حدثنا شعبة عن أبي بلج : سمع عمرو بن ميمون -
يحدث عن عبد الله بن عمرو قال : ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس
فيها أحد ، وذلك بعدما يلثون فيها أحقاباً ، وقال إسحاق : حدثنا عبيد الله
بن معاذ ، حدثنا أبي ، حدثنا شعبة عن يحيى بن أيوب عن أبي زرعة عن أبي هريرة
قال : ما أنا بالذي أقول إنه سيأتي على جهنم يوم لا يبق فيها أحد وقرأ (وأما
الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض
إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد) .

فصل

ومن عدله سبحانه أنه لا يزيد أحداً في العذاب على القدر الذي يستحقه ،
وهذا أمر يشهد به أهل النار في النار ؛ ومدة الكفر والشرك منقطعة ، فكيف
يكون العذاب على المنتقطع سرمداً أبداً لا يدين لا انقطاع له البتة ؛ بخلاف النعمة ،
فإنه محض فضله ؛ فدوامه لا ينفك الحكمة .

فإن قيل لما كان من نيته أن يستمر على الشرك والكفر ، ولو عاش أبداً
كان عقابه موافقاً لهذه النية والإصرار ، فالجواب : لأن العقوبة الدائمة لما أن تكون
مصلحة للمعاقب ؛ أو للمعاقب أو لها ، أو لغيرهما ، أو لا مصلحة فيها البتة . والأقسام
كلها باطلة . أما المعاقب فإنه إنما تكون العقوبة مصلحة في حقه إذا كان محتاجاً
إليها لشفاء غيظه وإطفاء نار غضبه التي يتأذى ببقائها . والله تعالى منزّه عن
ذلك كله ؛ فلم يبلغ العباد ضره فيضروه ، ولا تقصه فيقتعوه ، ولو أن أول خلقه
وآخرهم ، وإنهم وجنهم ، كانوا على الجحيم ليدخل منهم ما ضره ذلك شيئاً ؛
ولا نقصه من ملكه شيئاً . وأما أنه لا مصلحة للمعاقب ولا لغيره في ذلك فظاهر .
فتعين القسم الأخير وهو أنه لا مصلحة فيها ، وما ن كذلك فهو عيب يتعالى الله
عنه ، سبحانه أن يخلق شيئاً باطلاً أو سدى أو عبثاً أو غالياً عن مصلحة وحكمة ؛
وهذا بخلاف ما إذا قيل : وضمت العقوبة لمصلحة ، وتقدرت بقدرها ، فإذا حصلت
الحكمة والغاية المطلوبة منها وترتب المصلحة التي قصدت بها عاذاً إلى الرحمة والجود

ثم إن هذه النفوس الظالمة الكافرة لما بداية وتوسط ونهاية فهي في بدايتها قابلة للحق والعدل ، ولهذا لم يعذبها الله في هذه الحال وإن علم منها أنها إنما تختار التكفر ، وأما في حال توسطها من حيث عقلت وقامت عليها الحجة فإنما استعصت العذاب حينئذ لأن العقوبة مع الجنابة ؛ فانتصت الحكمة تأخيرها إلى دار الجزاء . لعلمها أن تراجع الحق فحضر لها مدة الحياة أجلاً وأمداً تتمكن فيه من الرجوع إلى الحق وإستدراك الفارط فلما لم تفعل ذلك ختم عليها العقوبة . ومعلوم أنها إنما استمرت في مدة الحياة على ضيائها وكفرها لقيام الأسباب التي زينت لها ذلك ولولا تلك الأسباب لآثرت وشدها فإنه مقتضى فطرتها ، ولا ريب أن تلك الأسباب تبطل وتضمحل في الآخرة ولا سيما في دار العذاب ، بل إنما وضعت تلك الدار لإزالة تلك الشرور وكيف تدوم تلك الأسباب وقد ذاقوا عقوبتها وألمها الشديد ، ويتقنوا أنها كانت أضرب عليهم وندموا عليها أعظم الندم ، وليس في الطبيعة الإنسانية الإصرار على تلك الأسباب وإيثارها بعد طول التألم الشديد بها ، نعم العذاب باق ما بقيت فإذا قدر زوالها وتبدلها وإقرار أصحابها على أنفسهم أنهم كانوا ظالمين وأن الله تعالى إنما عذبهم بعدله ، وشهدوا على أنفسهم أنهم لا يصالح لهم غير ما هم فيه من العقوبة وأن حده سبحانه أنزلهم تلك الدار ، فقام بقلوبهم حده وشكره والثناء عليه بموجب آسمائه وصفاته التي كانت في فطرتهم أولاً وحدوده حمد محب معترف بالجنابة وآثروا رضاه على كل شيء ، فلو قام هذا بقلوبهم حقيقة وعلمه الله منهم لصارت النار برداً وسلاماً عليهم ، كما في الأثر المرفوع الذي ذكره ابن أبي الدنيا في مصنفه : حسن الظن بالله . أن رجلين من دخلتا النار اشتد صياحهما . فقال تعالى : أخرجوهما . فأخرجهما . فقال : لأي شيء . إشتد صياحكما ؟ قالا : فعلنا ذلك لثرتنا . قال : وحتى بكما أن تتطلقا فتلقيا أنفسكما حيث كنتما من النار . قال : فينتلقان فيلقى أحدهما نفسه فيها فيجعلها الله برداً وسلاماً عليه ، ويقوم الآخر فلا يلقى نفسه فيقول له الرب : ما منتك أن تلقى نفسك كما ألقى صاحبك ؟ فيقول : رب إنني أرجو ألا تعيدني فيها بعدما أخرجتني . فيقول الرب : لك رجالوك . فيدخلان جميعاً الجنة ، وذكر ابن أبي الدنيا أيضاً حديثاً آخر مرفوعاً

إلى النبي ﷺ قال : يؤمر بإخراج رجلين من النار ، فإذا أخرجا وقفا . فقال الله لها : كيف وجدتما مقبلكما وسوء مصيركما ؟ فيقولان شرمقيل وأسوأ مصير صادر إليه العباد . فيقول لها : بما قدمت أيديكما وما أنا بظلام للعبيد ، قال فيأمر بهرهما إلى النار ؛ قال : فأما أحدهما فيعدو في أغلاله وسلاسله حتى يقتنعها وأما الآخر فتلكأ فيؤمر بردهما ، فيقول للذي عدا في أغلاله وسلاسله حتى إقتنعها : ما حملك على ما صنعت وقد خبرتها ؟ فيقول إني قد خبرت من وباله المصيبة ما لم أكن لأعرض لسخطك ثانية ، ويقول الله للثاني : ما حملك على ما صنعت ؟ قال حسن ظني بك حين أخرجتني ألا تردني إليها ، فرحمها الله تعالى وأمر بهما إلى الجنة . وفي رواية : إنه يقول للأول : لو حذرتني مثل حذرك في الآخرة لم أدخلك النار ، ويقول للآخر : لو أحسنت ظنك بي في الدنيا مثل حسن ظنك بي اليوم ما أدخلتك النار .

وفي المسند وغيره من حديث الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة : المعترة ، والأصم والمتوفى في الفقرة . وأن الله تعالى يوجب لهم نارا ويقول : اقتحموها ، فن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، ومن امتنع جر إليها .

فهؤلاء لما آثروا مرضاته بالعقاب على مرضاة أنفسهم وقام بقلوبهم أن رضاه في تعذيبهم أحب إليه من رضاهم في خلافة استحالت النار في حقهم وانقلبت برداً وسلاماً وهذا أمر مشاهد في الواقع بين الناس ، وهو في إقتضائه رفع العقوبة نظير إقتضاء التوبة بدفعها فإن المذنب لو بلغت ذنوبه عنان السماء إذا أتى نفسه بفناء من أساء إليه وتوسد عتبة بابه فوضع خده عليها مستسلماً مسلماً نفسه إليه ليقضى فيها ما أراد راضياً بما يقضيه فيه حامداً له عليه جالماً أن الحق له ، وقد سلم إليه محل الحق يستوفيه منه فإنه متى فعل ذلك أذهب ما في قاب من أساء إليه من الحق والغيظ ، وعاد مكان المصطب عليه رقة ورحمة ، هذا مع حاجته وبلوغ أذاه ووصوله إليه وقلة صبره وصف إحتماله فكيف بالثاني الحيد الذي لن يبلغ العباد طهره ولا نفعه ، فلا تريد عقوبتهم في ملكه شيئاً وهو "أرحم الراحمين" .

فهذا القدر من وجهه في قلبه في الدنيا لم يدخل دار الشقاء إلا نحلة القسم ومن لم يظهر له هذا في الدنيا فإنه سيظهره يقيناً في الآخرة كما قال تعالى (فاعترفوا بذنبهم) وقال (فعلوا أن الحق الله) وقال تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فلا شيء أنفع لهم في عذابه من حمده والثناء عليه، ومحبه على كآله وعدله فيهم وقولهم: إن كان هذا رضاك فلا نطلب غيره ويستند غضبهم على نفوسهم ومقتهم لها موافقة لغضب ربهم ومولاهم، ولكن هذا القدر لا تسمح به النفوس النعمة الجاهلة الظالمة اختیاراً فإذا عوقبت بما تستحق وبلغ منها العذاب مبلغه وكسرها وأذلها، فإن أراد بها خيراً أشدها ذلك وجعله حاضراً عندها، فالرحمة حيث أدنى إليها من العقوبة، والغفر أقرب إليها من الانتقام، فإذا أراد بها بارئها واطرها أن يرحمها ألهمها ذلك فاتقنت به من حال إلى حال فإن شاء أنشأها بعد ذلك نشأة أخرى؛ وطبعها على غير طبيعتها الأولى، فهو على كل شيء قدير؛ وهو الحكيم العليم؛ فلا يظن به من ساء فهمه أن هذا يناقض ما أخبر الله ورسوله به، واتفق عليه سلف الأمة أنهم غلغلون في النار؛ وما هم منها بمخرجين، وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها، فمن رد كذلك وكذبه فهو كافر جاحد لما علم بالاضطرار أن الرسول (ﷺ) أخبر به؛ فليس في هذا نظر ولا شك، وإنما الدان في كون النار أبدية كالجنة لا تقضى أبداً وإلا فمضى دامت ناراً فهم فيها خالدون.

فصل

ونرجع إلى المقصود، وهو أن الذين قالوا عذاب الكفار مصلحة لهم ورحمة لهم حاموا حول هذا المعنى، ولم يقتحموا لجنته، وإلا فأى مصلحة لهم في عذاب لا ينقذهم، وهو دائم بدوام الرب تعالى، فتأمل هذا الوجه حق التأمل وأعطه حقه من النظر، واجمع بين ذلك وبين معاني أسمائه وصفاته؛ وما دل عليه كلام الله وكلام رسوله؛ وما قاله الصحابة ومن بعدهم، ولا تبادل إلى القول بـ بلا علم ولا إلى الإنكار؛ فإن أسفر لك صبح الصواب؛ وإلا فرد الحكم إلى

مادده الله إليه بقوله (إن ربك فعال لما يريد) وتمسك بقول هل بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد ذكر دخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وصف حالها ثم قال : ويفعل الله بعد ذلك ما يشاء .

الوجه الرابع : إن الذي يخلفه الله سبحانه ويقدره من الأمور نوعان : ظاهيات ووسائل : وقد اقتضت حكمته أن الوسائل تضمحل وتبطل إذا حصلت غاياتها كما يبطل السفر عند بلوغ المنزل ، ويزول الأكل والشرب عند حصول الشبع والرى ، والخيرات والمنافع هي الغايات المقصودة لنفسها ، والشرور والآلام إنما تقصد قصد الوسائل لإفضائها إلى الخيرات والمنافع . وما كان مقصوداً لنفسه فإن بقاءه ودوامه هو مقتضى الحكمة . وأما إذا كان مقصوداً لغيره : فإذا حصل ذلك المقصود به لم يكن في دوامه وبقائه حكمة ولا مصلحة ، والله تعالى خلق النار سوطاً يسوق بها عباده إلى رحمته وجنته، ويخوفهم بها من معصيته ويظهر بها من اكتسب من عبادته خيراً ونجاسة ، ولا يصلح إلا بها لما كتبه في جنته، وعقوبته يعاقب بها أعداءه على مفادير جرائمهم، وهذه كلها أمور مقصودة لغيرها منفضية إلى مصالح مقصودة لنفسها .

يرحمه الوجه الخامس : أن الله سبحانه جعل الشدائد والآلام والشرور في هذه الدار بزاء لا دوام لها وجعل الشدة بين فرجين : فرج قبلها وفرج بعدها والعسر بين يسرين والبلاء بين عافيتين ، فليس عنده شدة دائمة ولا بلاء دائم ولا كرب دائم في هذه الدار التي هي دار ظلم وبلاء وخيراتهما بمزوجة بشروهما ، وذلك أن الآلام والشدائد شرور، والشر ليس إلى الله بخلاف الخيرات والنعم ، فأنها من مقتضى صفاته ، فهي دائمة بدوامه ومعلوم أن الدار التي هي حق من كل وجه أولى أن يكون الدوام لخيراتهما ولذاتهما ومسراتها ، وأن تكون شرورها إلى اضمحلال وزوال .

يرحمه الوجه السادس أن القضاء الإلهي خير كله . فإن مصدده علم الله وحكمته وكأله المقدس ، فهو خير كله ومصلحة وحكمة وعدل ورحمة ، ودخول الشر فيه بالعرض لا بالذات كالشر العلوي في الحر والبرد والمطر ، والأكل

والشرب والأعمال النافعة ، وما بالعرض لا يقصد لذاته فلا يجب دوامه كدوام ما يقصد لذاته من الخيرات والمنافع .

الوجه السابع : إنك إذا اعتبرت هذه الآلام والشدائد ، والنعمة والرحمة حشوها فظاها نعمة وباطنها نعمة فكم نعمة جلست نعمة ، وكم من بلاء جلب طافية ، وكم من ذل جلب عزا ، وكسر جلب جبرا إذا اعتبرت أكثر الخيرات والسرور واللذات وجدتها إنما ترتبت على الآلام والمشاق وأعظم اللذة وأجلها ما كان سببه أعظم ألما ومشقة . وهذا مشاهد في هذه الدار بالبيان ، ولما كانت أعلى الدرجات درجة أهل الجهاد كان أشق شيء على النفوس وأكرهه إليها . قال الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون) ولهذا قيل :

وربما كان مكروه النفوس إلى محبوبها سببا ما مثله سيب

فلا يوصل إلى الراحة واللذة إلا على جسر التعب والآلم ، وهذا يريك أن المصائب والآلام حشوها نعم ولذات وسرور ، وهذا لأن الرحمة لها السبق والغلبة فما في طي النعم والمعقوبات من الرحمة أسبق من المعقوبة وهي الغاية للغضب ، فلا بد أن يغلب أثرها أثر الغضب . كما غلبت الصفة للصفة .

يوضحه الوجه الثامن : أن الرحمة سبقت إلى هذا المعاقب وظهر أثرها فيه فوجد بها وطش وسمع وأبصر بها ، وبطش بها ومشى وتحرك بها ، ولأولها أنها سبقت إليه لم يكن له قيام ولا حياة ، بل إنما استظهر على معاصي الرب ومخالفته بالرحمة التي سبقت إليه وسعته فغلبت أسباب هلاكه وتافه فلما تمكنت أسباب التلف والهلاك واقتضت الرحمة أن جعل لها أسبابا في مقابلتها من موجبها ومقتضاها تنزيلها وعمر أثرها ليخلص موجب الرحمة فيظهر أثره ، ودوام المذاب بدوام تلك الأسباب فلما زالت نزال المذاب .

يوضحه الوجه التاسع : إن هذه النفوس فيها ما يقتضى الرحمة من إقرارها بظاها وربوبيته . وعليه وقدرته ، وسمعه وبصره ومحبه ، وتعظيمه وإجلاله

وسؤاله وفيها ما يقتضى الغضب والعقوبة كالشرك به وإنذارهما على طاعته ومرضاته ، ولما كان مقتضى العقوبة فيها أقوى كان الحكم له ، ومعلوم أن العقوبة إن لم تذهب الأسباب للمقتضية لها ولم تزلها بالكلية فإنها تخففها وتضعفها . فإما أن تقاوم أسباب وإما أن ترجع عليها وعلى التقديرين يطل أثرها . قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ - يقولون لله) إلى آخر الآيات فهم يعلمون أن الأرض ومن فيها له وأنه رب السموات والأرض ورب العرش العظيم ، وأن يده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ، وإذا سمع الضرب في البر والبحر تضرعوا إليه وفزعوا إليه وقالوا : إيمانبد من دونه هذه الآلة لتقربنا إليه وتشفع لنا عنده وهو يملكها وتواصيا يده ، ويجبرونه ويقصدون التقرب إليه ، وهذا بما وضعه فيهم برحمته ونعمته ، فعلم فيهم ما يقتضى رحمته ونعمته ولكن لما غلبت أسباب النعمة كان الحكم للغالب ، وذلك لا يمنع إقتضاء المغلوب أثره وترتبه عليه .

وقد ثبت في الصحيح أن الله يقول لللائكة : أخرجوا من النار من في قلبه من الخير ما يزن ذرة أو برة وأنها تخرج منها من في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان ، فانظر هذا الجزء اللطيف جداً كيف غلب تلك الأسباب الكثيرة القوية وأبطلها وعاد الحكم له . وثبت في الصحيحين ، أنه يخرج منها من لم يعمل خيراً قط ، ولكن هذا إخراج منها وهي باقية على حقيقتها وتاريخها . فأخرج منها بهذا الجزء اليسير . ومعلوم أن أعداء المشركين لن تخلوا قلوبهم من الإيمان به . قال الله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فأنبت لهم إيماناً مع الشرك ، وهذا الإيمان وإن لم يؤثر في إخراجهم من النار ، كما أثر الإيمان أهل التوحيد ، بل كانوا معه غالدين فيها بشركهم وكفرهم فإن النار إنما سحرها عليهم الشرك والظلم فلا يتمتع في الرحمة والحكمة والعدل أن يطفئها ويذهبها بعد أخذ الحق منهم . فيجتمع ضعف أسباب تعصيرها وقوة أسباب زوالها . فهذا غير معتمد في الحكمة الإلهية ، ولم يخبر الرسول بامتناعه ، وأنه لا يكون في موضع

واحد ، ولا دل على ذلك نقل ولا عقل . بل الذى دل عليه النقل والإجماع أنهم عاصون فيها أبدا . وأهم ليسوا بخارجين منها . ولا يموتون فيها ولا يحيون . وهذا متفق عليه بين المسلمين . وإنما الشأن فى أمر آخر .

الوجه العاشر : أن أسباب العذاب من النفس وغاياتها اتباع أهوائها . وأما أسباب الخير فنزها وقاطرها ، وهو الغاية والمقصود بها ، فهو به وله . قال الله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فالحسنات مصدرها من الله وغايتها منتهية إليه . والسيئات من النفس وهى غايتها . قال الله تعالى (وما يكمن من نعمه فمن الله) فليس للحسنات سبب إلا مجرد فضل الله ومنته ، والأعمال الصالحة وإن كانت أسباب النعم والخيرات فمن وفقه لها وأتقنه عليها وشاها له سواء ؟ فالنعم وأسبابها من الله ؛ وأما السيئات التى أسلفها العبد فمن نفسه ، وسببها جهله وظلمه ؛ فإذا ترقبت عليها سيئات الجزاء كان السبب والمسبب من نفسه ، فليس للجزاء السبب فى الدنيا والآخرة سبب إلا ذنوب العبد التى من نفسه ، فالشر كله من نفسه والخير كله من ربه ، فإن أكثره ليس للمبد فيه مدخل . فإن الله هو الذى أنعم عليه به ، ولهذا قال بعض السلف : لا يرجون عبد إلا ربه ولا يخافن إلا ذنبه ، ولهذا قال تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فخص بالخطاب تنبيها على هل الأدنى ، ولم يخرج في صورة العموم لئلا يتوهم أنه عام بخصوص . فكان ذكر الخاص أبلغ فى العموم وقصده من ذكر العام . فتأمله فإنه أسلوب عجيب فى القرآن .

والمقصود أن سبب الحسنات كلها هو الحى للقيام الذى لم يزل ولا يزال ، وهو الغاية المقصودة من فعلهم فتدوم بدوام سببها . وأما السيئات فليس لها غايتها منقطع حالك فلا يجب دواؤها . فتأمل هذا الوجه فإنه من لطيف الوجوه : فإن الأسباب تفصل باضمحلال غاياتها وتبطل بطلانها . ولهذا كان كل عمل باطلا إلا ما أريد به وجه الله . فإن جزاءه ونوابه يدوم بدوامه ؛ وما لم يرد به وجه

الله وأريد به ما بضمحل ويفنى ، فإنه يفنى بفنائه ؛ قال الله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وهذه هي الأعمال التي كانت لغيره ، فكأن ما لا يكون به لا يكون ، فما كان لغيره لا يدوم ، ولهذا كان لبعض حكم الله تعالى في تخريب هذا العالم أن يشهد من عبد شيئاً غيره أنه لا يصلح للعبادة والآلوهية ويشهد العابد حال معبوده . والمقصود أن النعم تدوم بدوام سببها وغايتها ، وأن الشرور والآلام تبطل وتضمحل باضمحلال سببها .

فهذه الوجوه وغيرها تبين أن الحكمة والمصلحة في خلق النار تقتضي بقاءها ببقاء السبب والحكمة التي خلقت له ؛ فإذا زال السبب وحصلت الحكمة عاد الأمر إلى الرحمة السابقة الغالبة الواسعة .

يزيده وضوحاً الوجه الحادى عشر : أن الرب يستحيل أن يكون إلا رحيمًا ، فرحمته من لوازم ذاته ، ولهذا كتب على نفسه الرحمة ، ولم يكتب على نفسه الغضب ، فهو لم يزل ولا يزال رحيمًا ، ولا يجوز أن يقال إنه لم يزل ولا يزال غضبان ، ولا أن غضبه من لوازم ذاته ، ولا أنه كتب على نفسه المقوية والغضب ولا أن غضبه يظاب رحمته ويسبقها .

وتأمل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة : إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، فإذا كل ذات الغضب الشديد لا يدوم ولا يستمر بل يزول ، وهو الذى سحر النار ؛ فإنها إنما سحرت بغضب الجبان تبارك وتعالى فإذا زال السبب الذى سحرها ، فكيف لا تطفأ ؛ وقد طافى غضب الرب وزال ، وهذا بخلاف رضاء فإنه من لوازم ذاته دائماً بدوامها ؛ ولهذا دام نعيم أهل الجنة والرضى ، كما يقول لهم فى الجنة « إني أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم أبداً » فكيف يساوى بين موجب رضاء وموجب محطه فى الدوام ، ولم يستر الموجدان .

الوجه الثانى عشر : إنه كما قيد الغضب الشديد بذلك اليوم قيد العذاب المرتب عليه به كما فى قوله (فاختلف الأحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا من عذاب يوم أليم) وقوله (فويل للذين كفروا من مشهد يوم عظيم) فجعل

العذاب والمشهد واقعين في ذلك اليوم العظيم ، بأن جعل العذاب عذاب يوم العذاب أبداً ، ولا يقال في الشيء الأبدى الذى لا يفنى ولا يبداً أنه عمل يوم وطعام يوم وعذاب يوم ، ولم يقتض هذا بقوله سبحانه (ولقد صبحهم بكرة عذاب مستقر) ولا بقوله (فأرسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر) فإن استقراره واستمراره لا يقتضى أبدية لفه ولا عرفاً ولا عقلاً ، وقد أخبر سبحانه عن بطن الأم أنه مستقر الجنين بقوله (ونقر في الأرحام ما نشاء) وقال تعالى (وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع) سواء كان المستقر صاب الأب والمستودع بطن الأم أو عكس ذلك . أو دار الدنيا ودار البرزخ كما هي أقوال المفسرين في الآية . فالمستقر لا يدل على أنه أبدى ؛ وكذلك المستمر لا يدل على الأبدية ، فاستقرار كل شيء واستمراره ودوامه وخلوده وثباته بحسب ما يليق به من البقاء والإقامة وقال تعالى (لا يئس فيها أحقاباً) وهذا لا يقال في لبث لا انتهاء له ، وتأويل الآية عند من تأولها أنهم يلبثون فيها أحقاباً لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً . أى لا يذوقون في تلك الأحقاب برداً ولا شراباً ؛ لا يفيد شيئاً ، فإنه يلزم على تأويله أنهم يذوقون البرد والشراب بعد معنى تلك الأحقاب ؛ ومتى ذاقوا البرد والشراب انقطع عنهم العذاب .

الوجه الثالث عشر : إنه سبحانه وتعالى يذكر نعيم أهل الجنة فيصفه بأنه غير منقطع . وأنه ماله من نفل . ويذكر عقاب أهل النار ثم يخبر معه أنه فعال لما يريد أو يظنه فالأول كقول (فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك فعال لما يريد) وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) وأما الثاني فكقول (هذا ذكر وإن للمتقين لحسن مئاب . جنات عدن مفتحة لهم الأبواب متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب وعندهم قاصرات الطرف أتراب ، هذا ما توعدون ليزم الحساب ، إن هذا لزقنا ما له من نفاذ ؛ هذا وإن للظالمين لشر مآب ، جهنم يصلونها فبئس المهاد) إلى قوله (إن ذلك لحق تخطئهم أهل النار) ولم يقل فيه ما قاله في النعم .

وقريب من هذا أنه سبحانه وتعالى يذكر **عذره أهل النعيم** فيه ، فيقيد به
 بالتأييد وبذكر معه خلود أهل العذاب ، فلا يقيد بالتأييد ؛ بل يطلقه ، وهذا
 كقوله تعالى (إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم
 خالدون فيها أولئك هم شر البرية ، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم
 خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبداً
 رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن غشى وجهه) ولا يتنقض هذا بقوله (ومن
 يعص الله ورسوله فإن له جنهم خالدون فيها أبداً) فإن تأييد الخلود فيها لا يستلزم
 أبديتها ودوام بقائها ؛ بل يدل على أنهم خالدون فيها أبداً ما دامت كذلك فالأبد
 استمرارهم فيها مادامت موجودة وهو سبحانه لم يقل أنها إقية أبداً . وفرق بين
 الأمرين فتأمل . على أن التأييد قد جاء في القرآن فيما هو منقطع كقوله عن اليهود
 (ولن يتموه أبداً بما قدمت أيديهم) وهذا إنما هو أبداً مدة حياتهم في الدنيا ؛
 وإلا فهم في النار يتمون الموت حين يقولون (يا مالِك لي قبض علينا ربك)
 وقول العرب : لا أفضل هذا أبداً ، ولا تزوج أبداً ، أشهر من أن تذكر شواهد
 وإنا ما يريدون مدة منقطعة . وهي أبد الحياة ومدة عمرهم فهكذا الأبد في العذاب
 هو أبد مدة بقاء النار ودوامها .

الوجه الرابع عشر : أنه لو كانت دار الشقاء دائمة دوام دار النعيم وعذاب
 أهلها فيها مساوياً لنعيم أهل الجنة بدوامهم تسكن الرحمة غالبية للنضب بل يكون الغضب
 قد غلب الرحمة وانقضاء اللازم يدل على انتفاء ملزومة . والشأن في بيان الملازمة
 وأما انتفاء اللازم فظاهر . وقد دل عليه الحديث المنفرد على صحته من حديث أبي هريرة
 عن النبي ﷺ أنه قال : لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش :
 إن رحمتي تغلب غضبي ، وبيان للملازمة أن المندبين في دار الشقاء أعضاء
 أعضاء أهل النعيم ، كما ثبت في الصحيح : إن الله تعالى يقول يا آدم فيقول لبيك
 وسعديك والخير في يديك ، فيقول : إن الله يأمرك أن تبعث من ذريتك بعث
 النار ، فيقول رب ، وما بعث النار ؟ فيقول : بمن سأل ألف تسمانمائة وتسعة وتسعون
 إلى النار ، وواحد في الجنة فقال الصحابة : يا رسول الله وأينا ذلك الواحد ؟

فقال : « إن معكم خليقتين ما كاتتا مع شيء إلا كثرناه : بأجورج وأموجج .
فعلى هذا أهل الجنة عَشْرَ عَشْرَ أهل النار وإنما دخلوها بالغضب ؛
فقد دام هذا العذاب دوام النعم وسواه في وجوده لكانت الغلبة للغضب .
وهذا بخلاف ما إذا كانت الرحمة هي الغالبة فإن غلبتها تقتضى نقصان عدد للعذابين
أو مدتهم .

يوضحه الوجه الخامس عشر : إن الله تعالى جعل الدنيا مثالا وأموذا
وعبرة لما أخبر به في الآخرة ، فجعل آلامها ولذاتها وما فيها من النعم والعذاب
وما فيها من النار والحرب ، والذهب والفضة والنار تذكرة ومثالا وعبرة ؛
ليستدل العباد بما شاهدوه على ما أخبروا به ، وقد أنزل في هذه الدار رحمته
وغيظه ؛ وأجرى عليهم آثار الرحمة والغضب ، ويسر لأهل الرحمة أسباب
الرحمة ، ولأهل الغضب أسباب الغضب ، ثم جعل سبحانه الغلبة والعاقبة لما كان
عن رحمته ، وجعل الاضمحلال والزوال لما كان من غضبه فلا بد من حين قامت
الدنيا إلى أن يرثها الله ومن عليها أن تغلب آثار رحمته آثار غضبه ولو في العاقبة
فلا بد أن يغلب الرخاء الشدة ؛ والعافية البلاء ؛ والخير وأهله ، الشر وأهله وإن
أدبوا أحيانا فإن الغلبة المستقرة الثابتة للحق وأهله ، وآخر أمر المظالمين
إلى زوال وهلاك ، فاقام الشر والباطل جيش إلا أقام الله سبحانه للحق جيشا
يظفر به ويكون له الملو والغلبة . قال تعالى (ولقد سبقت كلتنا لعبادنا المرسلين
لأنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون) فكما غلبت الرحمة غلب جندها ،
وإذا كان هذا مقتضى حمده وحكمته في هذه الدار ، فهكذا في دار الحق المحض
تكون الغلبة لما خلق بالرحمة والبقاء لها . وسر هذا الوجه وما يتصل به أن الخير
هو الثالب للشر ، وهو المهيمن عليه الذي لو دخل جنح ضيق لدخل خلفه حتى
يخرجه ويغيره ، وإذا كانت للشر دولة وصوله لحكمة مقصودة لغهرها قصد
الوسائل ، فالخير مقصود مطلوب لنفسه قصد النيات .

الوجه السادس عشر : أنه قد ثبت في الصحيح أن الجنة يبق فيها فضل ،
فينشئ الله لها خلقا يسكنهم إياها بنير هل كان منهم ، عجة منه الجود والإحسان .

والرحمة ؛ فإذا كان جوده ورحمته قد اقتضيا أن يدخل هؤلاء الجنة بغير تقدم عمل منهم ولا معرفة ولا إقرار ، فما المانع أن تدرك رحمته من قد أقر به في دار الدنيا ، واعترف بالله ربه وماله ، واكتسب ما أوجب غضبه عليه ، فعاقبه بما اكتسبه ، وعرفه حقيقة ما اجتريحه وأشهد أنه كان كاذباً مبطلاً ، وأن رسوله هم الصادقون المحقرون ؛ فشهد ذلك وأقر على نفسه وتقطعت نفسه حسرة ونداماً ؛ وأخرجت النار منه خبثه كما يخرج الكير خبث الحديد . ولا يقال الخبث لا يفارقهم والإصرار لا يزول عنهم ؛ كما قال تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فإن هذا ليس في حكم الطبيعة الحيوانية . ولهذا في الدنيا لما عسى لهم العذاب تجد عقدة الإصرار قد انحلت عنهم وانكسرت غيرة الباطل ولكن لم تظهر قلوبهم بذلك وحده .

وأما قوله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فذلك قبل دخول النار فقالوا (يا ليتنا نرد ولا نسكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ؛ بل بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل ، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولهم لكاذبون) وهذا إخبار عن حالهم قبل أن يدخلوا النار ، وقبل أن تذيب لحومهم ونفوسهم التي نشأت على الكفر ؛ فالتفت بعد كامن فيها ؛ فنور دوا والحالة هذه لعادوا لما نهوا عنه ، والحكمة والرحمة تقتضي أن النار تأكل تلك اللحوم التي نشأت من أكل الحرام ، وتنتج تلك الجلود التي باشرت محارم الله تعالى وتطلع على الآفدة التي أشركت به وعبدت معه غيره . فتسليط النار على هذه القلوب والأبدان هو غاية الحكمة ؛ حتى إذا أخذت المسألة حقها وأخذت العقوبة منهم مأخذها وعانوا إلى ما فطروا عليه ، وزال ذلك الخبث والشر الطاريء على الفطرة . والعزير الحكيم حينئذ حكم هو أعلم به ، وهو الفعال لما يريد .

الوجه السابع عشر : إن أبدية النار كأبدية الجنة ، إما أن يتلقى القول بذلك من القرآن أو من السنة أو من إجماع الأمة ، أو من أدلة المعقول أو من القياس على الجنة . والجميع متفق . أما القرآن فإنه يدل على أنهم غير عارجين منها ؛ فمن أين يدل على دوامها وبقاء أبديتها ؟ فهذا كتاب الله وسنن رسوله أرؤنا .

ذلك منهما . وهذا بخلاف الجنة ، فإن القرآن والسنة قد دلا على أنها لا تبسّد ولا تقنى . وأما الإجماع فلا إجماع في المسألة وإن كان قد حكاه غير واحد ، وجعلوا القول بفنائها من أقوال أهل البدع ، فقد رأيت بعض ما في هذا الباب عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وأما من حكى الإجماع فيما أن يكون قد حكاه بموجب عليه كما يحكى الإجماع كثيراً على ما الخلاف فيه مشهور غير خفى وأبلغ من هذا حكاية الإجماع كثيراً على ما الإجماع القديم على خلافة . وهذا كثير جداً إنما عليه أهل العلم ، ولو تتبعناه لزد على مائتى موضع . وأما أن يكون من حكى الإجماع أراد أن الأمة اجتمعت على بطلان قول الجهمية بفناء الجنة والنار ؛ وأنها يشتركان في ذلك ، فنعم اجتمعت الأمة على خلاف هذا القول . فلما قال السلف أن الأمة مجتمعة على خلاف ذلك ظن من تلقى منهم ذلك أن الإجماع على خلافه في الموضعين . وأيضاً فإن الأمة مجتمعة على خلاف قولهم في الدارين ؛ فأنهم يقولون إن الله تعالى لا يقدر على إبقائهما أبداً ، إذ يلزم من ذلك وجود حوادث لانهائية لها قالوا وهذا ممنوع كما أن وجود حوادث لا بداية لها ممنوع ، فيفتيان بأنفسهما من غير أن يفنيهما الله تعالى . وهذا القول لم يقل به أحد من أهل الإسلام سوى هذه الفرقة الضالة : أو يكون حكايتهم الإجماع ، على أن أهل النار لا يخرجون منها أبداً ، فهو مما أجمع عليه سلف الأمة ، فهذه ثلاث محال للإجماع ، ولكن أين الإجماع على أن النار باقية ببقاء الجنة ؟ وأن كليهما في البقاء سواء ؟ وأما أدلة المقول فلا مدخل لها في ذلك ، وإن كان لا بد من دخولها فهي من هذا الجانب كما ذكرناه ؛ وأما قياس النار على الجنة فقد تقدم الفرق بينهما من وجوه عديدة . وكيف يقاس الغضب على الرحمة ، والعزل على الفضل ، والمقصود لغيره على المقصود لنفسه .

الوجه الثامن عشر : أنه لو لم يكن من الأدلة على عدم أبدية النار إلا استثناءه سبحانه بمشيئته في موضعين من كتابه ، أحدهما قوله (قال النار مشواكم خالدون فيها إلا ما شاء الله إن ذلك حكم طليم) فما ماننا مصدبة وحقبة ، وهو استثناء ما دل عليه الأول ، وهو كونها مشواكم بوصف الخلود ، فلا بد أن يكون المستثنى مخرجاً لما دخل في المستثنى منه وهو خلودهم فيها . فلا بد أن يكون

المستثنى مخالفاً لذلك ، إذ يتمتع تماثلها وتساويهما ؛ وغاية ما يقال : إن المستثنى واقع على ما قبل الدخول لا على ما بعده ، وهو مدة لبثهم في البرزخ وفي مواقف القيامة ، وهذا لا يتأتى ما هنا ، فإن هذا قد علم انتفاء الدخول في وقته قطعاً ، فليس في الإخبار به فائدة وهو بمنزلة أن يقال : أتم خالدون فيها أبداً إلا المدة التي كنتم فيها في الدنيا . وهذا يبرز عنه كلام الفصحاء البلغاء ؛ فضلاً عن كلام رب العالمين . وهو بمنزلة أن يقال لليت : أنت مقيم في البرزخ إلا مدة بقائك في الدنيا ، وليس هذا مثل قوله : (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) فإن هذا استثناء منقطع قصد به تقرير المستثنى منه ، وأنه عام محفوظ لا تخصيص فيه ، إذ من الممتنع أن يكون تخصيص بالاستثناء فيعدل عن ذكره إلى غير جنسه .

ونظيره قولهم : ما زاد إلا نقصاً فإنه يفيد القمع بعدم زيادته ، وأنه إن كان ثم تغير فبالنقصان ؛ وليس هذا يخرج قوله (خالدون فيها إلا ما شاء الله) ولو أريد هذا لقليل : لا يخرجون منها أبداً إلا مدة مقامهم في الدنيا فهذا يكون وزان قوله (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) وكان يفيد ذلك تقرير عدم خروجهم منها . وأما إذا قيل خالدون فيها إلا ما شاء الله لا يخلدوا ، فإن ذلك يفيد أن لهم حالين : فإن قيل هذا يقتضض عليكم بالاستثناء في أهل الجنة ، فإن هذا وارد فيهم بعينه . قيل قد اقترن بالاستثناء في أهل الجنة ما ينافي ذلك وهو قوله (عطاء غير مجدود) ولهذا واقع عقب الاستثناء بهذا رفعاً لهذا الترم وعقب الاستثناء في أهل النار بالإخبار بأنه يفعل ما يريد ، ولا حجر عليه سبحانه فيما يريد بهم من عذاب أو إخراج منه ، فإن الأمر راجع إلى مشيئته وإرادته التي لا تتخرج عن علمه وحكمته . كما عقب الاستثناء في سورة الأنعام بقوله (إن ربك حكيم عليم) فدل بذلك على أنه أدخلهم النار بحكمته وعلمه بأنه لا يصلح لهم سواها وله حكمته وعلم فيه لا يبلغه العباد ، فإن اقتضت حكمته وعلمه فيه غير ذلك لم تقصر عنه مشيئته النافذة وقدرته التامة .

وعما يوضح الأمر في ذلك أنه في آية الأنعام غاطهم بذلك ، إما في النار وإما في موقف القيامة ، ولم يقيد مدة الخلود بدوام السماوات والأرض فقال (ويوم نحشرهم جميعاً : يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس ، وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا ، قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم) فأمكن أن يكون هذا الاستثناء هو مدة مقامهم في البرزخ وفي مدة القيامة . وأما أن يقول لهم وهم في النار! (النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله) وهو يريد مدة لبثهم في البرزخ وفي الموقف : فهذا أمر قد علوه وشاهدوه ، فأى فائدة حصلت في الإخبار به ؟

الوجه التاسع عشر : قوله : وإذ خلقني فلم أكلفني السجود لآدم وقد علم أني أعصيه ؟ فيقال له : كفى بك جهلاً ولؤماً أن سميت أمره وطاعته التي هي قرة العيون وحياة النفوس تكليفاً ، والتكليف إلزام الغير بما يشق عليه ويكرهه ولا يحبه ؛ كما يقول القائل : لا أفعل هذا إلا تكافاً . ولا ريب أن هذا لما كان كامناً في قلبك ظهر أثره في امتناعك من الطاعة ، ولو علمت أن أمره سبحانه هو غاية مصلحة العبد وسعادته ، وفلاحه وكأله لم تقل إنه كلفك بالسجود ولعليت أنه أراد به مصلحتك ورحمتك وسعادتك الأبدية ، وقد سمى الله تعالى أوامره عهوداً ووصايا ورحمة وشفاء ونوراً وهدى وحياة ، قال تعالى (بالأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحْيِيكم) فتأمل الفرق بين هذا الخطاب وبين قوله القائل إنه دعاهم بأمره إلى تكليف ما لا يطيقونه ولا يقدرُونَ عليه لا الحكمة ولا المصلحة ولا لصفة حسنة في الأمر تقتضي دعاهم إليه ، ولم يأمرك حاجة منه إليك ، ولا عتياً ولا سدى ؛ وكأنك لم تعرف أن أوامره رحمة ونعمة ومصلحة ، ونواهيه حية وصيانة وحفظاً وهدى وفق للصواب من أمره سيده بأمر ينقذه فقال له : لم أمرتني بذلك ، وهلا تركني ولم تأمرني ؟ فن أضل من هذا العبد سيلاً ؟

الوجه المشرون : إنه سبحانه لما كان يعلم منك من الخبث والشر السكامن في نفسك ما لا يعلمه غيره . وكان ذلك موجبا لمقتله لك ، ولم يكن يجري عليك ما تستحقه بمجرد عله السابق قبل ، من غير أن تظهر للملك ما يحمده به ويثني عليه ويمدحه به إذا طردك عن قربه ، وأخرجك من جنته ، فأمرك بأمره ، فخرج منك الداء الدفين بمقابلته بالمصيبة ومنازعته سبحانه رداء الكبرياء ؛ فاستخرج أمره منك الكفر الحق والداء الدوي ، وقام عذره في نفوس أوليائه وملائكته بما أصابك من لعت وجرى عليك من نكاله وحقوبته . وصرت في ذلك إماما لمن كان حاله حالك ، فهذا من بعض حكمه في أمره لمن علم أنه لا يطيعه فإنه لو عذبه وطرده بما يطعمه منه من غير أن يظهر غيره لوجد هو وغيره للقول سيلا ؛ وقال : لو أمرتني لأطعنك ولكن عذبتني قبل أن تجربني ولو جربني لوجدتني سامعا مطيعا ، بل من تمام حكمت ورحمته أنه لا يعذبه بمصيبة حتى يدعو إلى الرجوع إليه مرة بعد مرة ، حتى إذا استحكمت إقامته ومصيبته ولم يبق للقول فيه مطلق ولا للوعظة فيه تأثير وأيسر منه حق عليه القول وظهر عذره من عذبه للخلق ، وحده وكاله للقدس .

قال عظمه محمد بن اللوصلي عن أبيه عنه . وهذا الوجه أحسن من الوجه الأول وأصوب . والله تعالى أعلم .

الوجه الحادي والمشرون : قوله : ولذا أبيت السجود له فلم طردتني وذنبني أتى لم أرك السجود لغيره ، فيقال لعدو الله : هذا تلبيس إنما يروج على أشباه الأنعام من أتباعك حيث أوهمتهم أنك تركت السجود لأدم تعظيما لله وتوحيدها له وصيافة لمزته أن تسجد لغيره ، فجازاك على هذا الإجلال والتعظيم بقاية الإهانة والطرده ، وهذا أمر لم يخطر ببالك ولم تمتد به إلى ذلك وإنما كان الحامل لك على ترك السجود الكبير والكفر والتخوة الإبلية ، ولو كان في نفسك التعظيم والإجلال لله وحفظ جانب التوحيد لمالك على المبادأة إلى طاعته . دخل التعظيم والإجلال إلا في امتثال أمره ؟ ولقد قام لك من إخوانك أصحاب يحملون منك ويغاضبون بهم فيك ، ويتوحدون عليك اعتذارا عنك وتظلمًا

من ربك كما فعل صاحب تفلis إبليس في كتابه فإنه يقول فيه ما تردد منه
قلوب أهل الإيمان فرقا وتمطيا ه من الاعتذار عنك ، وأن ما فعلته هو وجه
الصواب ، إذ عرت على التوحيد أن يملك على السجود لغيره ، وإنك لم تول
رأس المحبين قائد المطيعين ولكن :

إذا كان المحب قليل حظ فحسنته إلا ذنوب

وباقه فقد قال هذا الخليفة منك والولي لك ما لم تستحسن أن تقول له ربك
ولا تظنه فيه .

الوجه الثالث والعشرون : قوله : وإذا قد أبدنى وطردنى فإلى سلطانى على
آدم حتى دخلت إليه وأغويته فيها ؟ فيقال له : هذا تلبس منك على من لا علم
له بكيفية فعلك خاتق الله تعالى آدم وقد علم سبحانه أنه خلقه ليجعله خليفة
فى الأرض ويستخلف أولاده إلى أن يرثها ومن عليها ، ولم يكن سبحانه لينزله
إلى الأرض بغير سبب ، فإنه الحكيم فى كل ما يأمر به ويقدره ويقضيه .
فأباح لآدم جميع ما فى الجنة ، وحسى عنه شجرة واحدة . وقد وكل الله تعالى بكل
واحد من البشر قريناً من الشياطين لتنام حكمة التى لا أهلها خلق الجن والإنس
وكنى أنت قرين الالب تمام الابتلاء ، فانتصت حكمته وحده سبحانه أن يتلى
بك الآيون لسعادتهما و تمام شقوتك ، تنخل بينك وبين الوسوسة لهما لينفذ
قضاه وقدره السابق فيك . وفيهما وفى اللذرية ، وإذا كان سبحانه قد أجرى
ذريتك من ذرية مجرى الدم امتحاناً لهم والبتلاء ، فهكذا امتحن بك الآيون
مدة حياتهم فلم تكن لتفارقها إلا بالموت كماله ذريتك مع ذريتهما .

الجزء الثانى

فصل فى كسر الطاغوت الثالث

{ الذى وضعت الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات ،

وهو طاغوت المجاز }

هذا الطاغوت لحسب به المتأخرون ، وإنجأ إليه المصلون ؛ وجعلوه جنة يتبرسون بها من سهام الراضقين ويصدون عن حقائق الوحى المبين ففهم من يقول : الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا . ومنهم من يقول : الحقيقة هى المعنى الذى وضع له اللفظ أولا والمجاز استعمال اللفظ فيما وضع له ثانياً ، فيها هنا ثلاثة أمور : لفظ ومعنى واستعمال . ففهم من جعل مورد التقسيم هو الأول ، ومنهم من جعله الثانى ، ومنهم من جعله الثالث والقائلون حقيقة اللفظ كذا وبجازه كذا يجعلون الحقيقة والمجاز من عوارض المعانى . فإنهم إذا قالوا مثلا : حقيقة الأسد هو الحيوان المقترس وبجازه الرجل الشجاع جعلوا الحقيقة والمجاز للمعنى لا للألفاظ ، وإذا قالوا هذا الاستعمال حقيقة وهذا الاستعمال مجاز جعلوا ذلك من توابع الاستعمال ، وإذا قالوا هذا اللفظ حقيقة فى كذا ، مجاز فى كذا جعلوا ذلك من عوارض الألفاظ ، وكثير منهم يوجد فى كلامه هذا وهذا وهذا .

والمقصود أنهم سواء قسموا اللفظ ومدلوله أو استعماله فى مدلوله طولبوا بثلاثة أمور (أحدها) تعيين ورود التقسيم (الثانى) صحته بذكر ما اشترك فيه الأقسام وما ينفصل وما يتميز به فلا بد من ذكر المشترك والمميز ضرورة صحة التقسيم (الثالث) التزام الطرد والعكس فإن التقسيم من جنس التحديد إذ هو

مشتعل على القدر المشترك والقدر المعبر الفارق فإن لم يطرِد التفسير وينعكس
كان تعسفا قاسداً .

فنتقول : تقسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة وبجاز ؛ إما
أن يكون عقلياً أو شرعياً ، أو لغوياً أو إصلاحياً ، والأقسام الثلاثة الأولى
باطلة فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة
كان أو مجازاً فإن دلالة اللفظ على معناه - وليست كدلالة الإنكسار على
الكسر والانفعال على الفعل - لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ؛
ولما جعل أحد معنى لفظ ، والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولادل عليه ، ولا أشار
إليه ؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة وبجاز
ولا قال أحد من العرب قط : هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ، ولا وجد في كلام
من نقل لغتهم عنهم مشابهة ولا بواسطة ذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل
وسيويه والقرطبي وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في
كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين ، ولا في كلام
أحد من الأئمة الأربعة .

وهذا المشافهي وكثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن وغيره لا يوجد
فيها ذكر المجاز البتة ؛ وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز
في موضع واحد ، وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم
اللغة إلى حقيقة وبجاز ، بل أول من عرف عنه في الإسلام أنه ينطق بلفظ المجاز
أبو عبيدة معمر بن المثنى فإنه صنف في تفسير القرآن كتاباً مختصراً سماه مجاز
القرآن ، وليس مراده به تقسيم الحقيقة ، فإنه تفسير لألفاظه بما هي موضوعة
له ، وإنما هي بالمجاز ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به كما سمى غيره كتابه معاني
للقرآن ، أي ما يعنى بألفاظه ويراد بها ، كما يسمى ابن جرير الطبري وغيره ذلك
تأويلاً ، وقد وقع في كلام أحد شيء من ذلك ؛ فإنه قال في « الرد على الجهمية »
فيما شككت فيه من مشابهة القرآن : « وأما قوله (إنى معكم) فهذا من مجاز اللغة .
يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك وزقك . أنا مشتعل بك . وفي نسخة :

وأما قوله (إني ممكنا أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة . يقول الرجل للرجل :
سأجرى عليك رزقك وسأقبل بك خيراً .

قلت : مراد أحد أن هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة ، أي هو من جائز
اللغة لا من ممتعاتها ، ولم يرد بالمجاز أنه ليس بحقيقة وأنه يصح نفيه ، وهذا كما
قال أبو عبيدة في تفسيره إنه مجاز للقرآن ، ومراد أحد أنه يجوز في اللغة أن
يقول الواحد المعظم نفسه : نحن فعلنا كذا : فهو مما يجوز في اللغة ، ولم يرد أن
في القرآن ألفاظاً استعملت في غير ما وضعت له ، وأنها يفهم منها خلاف
حقائقها ، وقد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً
كالقاضي أبي يحيى وابن عقيل وابن الخطيب وغيرهم ، ومنع آخرون من
أصحابه ذلك ، كأبي عبد الله بن حامد ، وأبي الحسن الجوزي وأبي الفضل
التيهني .

وكذلك أصحاب مالك يختلفون ، فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن
بجاء ، وأما المتقدمون كابن وهب وأشباه ابن القاسم فلا يعرف عنهم في ذلك
لفظة واحدة .

وقد صرح بنو النحاز في القرآن محمد بن خواز منقاد البصري المالكي
وغيره من المالكية وصرح بنفيع داود بن علي الأصماني وابنه أبو بكر ، وهنذر
ابن سعيد البلوطي ؛ وصنف في نفيه مصنفاً ، وبعض الناس يحكي في ذلك
عن أحمد وروايتين .

وقد أمتكرت طائفة أن يكون في اللغة مجاز بالكلية ، كأبي إسحق الإسفرائيني
وغيره ، وقوله له غود لم يفهم كثير من المتأخرين ؛ وظنوا أن أنواع لفظي ؛
وسندكر أن مذهبه أسد وأصح عقلا ولغة من مذهب أصحاب المجاز . وطائفة
أخرى غلت في ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز ، بل كلها ، ومؤلفاء
أقبح قولاً وأبند عن الصواب من قول من في المجاز بالكلية ؛ بل من نقاه أسعد
الصواب .

فصل

وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً فهو اصطلاح محض؛ وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة للفتنة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعنوية والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً. والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً، ثم زاد بعضهم: في المرفوع الذي وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية.

والسلام على ذلك من وجوه (أحدهما) ما تنون باللفظ سواء كانت اللغات توقيفية كما هو قول جمهور الناس، أو اصطلاحية كما هو قول أبي هاشم الجبائي ومن تبعه، أتعنون به جعل اللفظ دليلاً على المعنى. أم تنون به غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره، أم تنون به مطلق الاستعمال ولو مرة واحدة في صورة واحدة كما قلتم من شرط المجاز الوضع؛ فإن الوضع في كلامكم ما يدور على هذه المعاني الثلاثة، وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها ثم وضعت لمعان آخر بعد الوضع الأول والإستعمال بعده والوضع الثاني والإستعمال بعده يولا يتم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وليس معكم ولا مع غيركم سوى استعمال اللفظ في المعنى، وأما أنهم وضعوه لمعنى ثم استعملوه فيه، ثم وضعوه بعد ذلك لمعنى آخر غير معناه الأول ثم استعملوه فيه، فدعوى ذلك قول بلا هم، وهو حرام في حق المخلوق. فكيف في كلام الله ورسوله ﷺ، فمن يمكنه من بني آدم أن يثبت ذلك، وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الراسخ وخبر الصادق المعلوم بالضرورة صدقه.

الوجه الثاني: إن هذا إنما يمكن دعواه إذا ثبت أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسبوا هذا بكفاً وهذا بكذا، ثم استعملوا لك الألفاظ

في تلك المعاني، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معانٍ آخر غير المعاني الأولى، لعلاقة بينها وبينها، وقالوا هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني مجاز في هذه وهذه، ولا تعرف أحداً من العقلاء قاله قبل أبي هاشم الجبائي، فإنه زعم أن اللغات اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصططلحوا على ذلك، وهذا مجاهرة بالكذب، وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها.

الوجه الثالث : إن قولكم الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه، فلزم منه انتهاء كونه حقيقة قبل الاستعمال وليس بمجاز، فتكون الألفاظ قبل استعمالها لا حقيقة ولا مجازاً، وهذا وإن استلزمه فإنه يستلزم أصلاً فاسداً، ومستلزم لأمر فاسد. أما الأصل الفاسد فهو أن ههنا وضماً سابقاً على الاستعمال ثم طرأ عليه الاستعمال فصار باعتباره حقيقة ومجازاً؛ وهذا مما لا سبيل إلى العلم به كما تقدم، ولا يعرف تجرد هذه الألفاظ عن الاستعمال بل تجردها عن الاستعمال محال، وهو كتجرد الحركة عن المتحرك. نعم إنما يتجرد في الذهن وهي حينئذ ليست ألفاظاً وإنما هي تقدر ألفاظاً لا حكم لها؛ وثبوتها في الرسم مسبوق بالنطق بها، فإن الخط يستلزم اللفظ من غير عكس. وأما استلزامه الأمر الفاسد فإنه إذا تجرد الوضع عن الاستعمال جاز أن يوضع للشيء الثاني من غير أن يستعمل في معناه الأول، وحينئذ فيكون مجازاً لا حقيقة له، فإذا الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوعه وقد نقل عنه إلى مجازيه، وهل هذا إلا نوع من الكهانة الباطلة؛ اللهم إلا أن يأتي وحى بذلك فيجب المصير إليه.

الوجه الرابع : إن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني وذلك متنع؛ لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس.

(فإن قيل) لا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة فإنهما غير متلازمين. (قيل) بلى يلزم لزوماً يتيماً، فإن دلالة عليه إنما تتحقق باستعماله، فإن الدلالة

هم فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه فلا تحقق لها بدون الاستعمال البتة. والاستعمال إما أن يكون هو معنى الحقيقة والمجاز، وهذا إما يقوله من يقول إن الحقيقة استعمال اللفظ في موضعه، أو جزء مسمى الحقيقة، كما يقوله من يقول: إنها اللفظ المستعمل في موضعه، وعلى التقديرين فيلزم مجرد اللفظ عن حقيقته ومجازه قبل الاستعمال مع وجود دلالة على أحدهما. وهذا جمع بين النقصين فتأمل.

الوجه الخامس: إن القائلين بالمجاز مختلفون، هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا. على قولين، ولم يختلفوا أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، فإنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز، ولذين قالوا بالازوم احتجوا بأنه لو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة امرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة، وكان وضعه عبثاً، والحقيقة عندهم إما استعمال اللفظ وإما وضع اللفظ المستعمل في موضعه؛ فلا يتصور عندهم مجاز حتى يسبقه استعمال في الحقيقة، وهذا السبق مما لا سبيل لهم العلم به بوجه من الوجوه، فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز. فإن قالوا نحن نختار القول الأول وأن المجاز لا يستلزم الحقيقة، فإن العرب تقول: شابت لمة الليل. وقامت الحرب على ساق، وهذه مجازات لم يسبق لها استعمال في حقائقها ولم تستعمل في غير مدلولاتها المجازية.

قيل لهم الجواب من وجهين (أحدهما) أن المجاز وإن لم يستلزم استعمال اللفظ في حقيقته فلا بد أن يستلزم وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، فلو لم يتقدم وضع هذه الألفاظ لحقائقها لمكانت قد وضعت لهذه المعاني وضعاً أولياً، فتسكون حقيقة لا مجازاً، فإذا لم يكن لهذه الألفاظ موضوع سوى معناها لم تكن مجازاً، وإن كان لها موضوع سواء بطل الدليل.

(الثاني) إنكم إنما تعنون بقولكم: لو استلزم المجاز الحقيقة لكان كعوى قامت الحرب على ساق، وشابت لمة الليل، حقيقة إنه لا بد لمفرداتها من حقيقة، أو لا بد للتركيب من حقيقة، فإن أردتم الأول فسلم، وهذه المفردات لها حقائق فبطل الدليل؛ وإن أردتم الثاني فهو بناء على أن دلالة المركب تنقسم إلى حقيقية ومجازية. وهذا ينازع فيه جمهور القائلين بالمجاز، ويقولون إن المجاز (١٩٢ - صوامع)

في المفردات لا في التركيب ؛ إذ لا يعقل وقوعه في التركيب ؛ لأنه لا يتصور أن يكون الإسناد جهتان : إحداها جهة حقيقة ، والأخرى جهة مجاز ، بخلاف المفردات ، والفرق بينهما أن الإسناد لم يوضع أولاً لمعنى ثم نقل عنه إلى غيره ولا يتصور فيه ذلك وإن تصور في المفرد .

الوجه السادس : إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لا يدل على وجود المجاز ، بل ولا على إمكانه ، فإن التقسيم لا يدل على ثبوت كل واحد من الأقسام في الخارج ؛ ولا على إمكانها . فإن التقسيم يتضمن حصر المقسوم في تلك الأقسام . هي أعم من أن تكون موجودة أو معدومة ، ممكنة أو مستمتعة فيها أمراً (أحدهما) انحصار المقسوم في أقسامه ؛ وهذا يعرف بطرق : منها أن يكون التقسيم دائراً بين النفي والإثبات . ومنها أن يجزم العقل بنفي قسم آخر غيرها . ومنها أن يحصل الاستقراء التام المفيد للعلم ، أو الاستقراء المفيد للظن .

(والثاني) ثبوت تلك الأقسام أو بعضها في الخارج ، وهذا لا يستفاد من التقسيم بل يحتاج إلى دليل منفصل يدل عليه ، وكثير من أهل النظر يغلط في هذا الموضع ، ويستدل بصحة التقسيم على الوجود الخارجى وإمكانه ، وهذا غلط محض ، كما يغلط كثير منهم في حصر ما ليس بمحصور ، فإن الذهن يقسم المعلوم إلى موجود ومعدوم ، وما ليس بوجود ولا معدوم ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ؛ وإما لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره . وإما قائم بنفسه وغيره . وإما داخل العالم أو خارجه ، أو داخله وخارجه ، أو لا داخله ولا خارجه . وأمثال ذلك من التقسيمات الذهنية التي يستحيل ثبوت بعض أقسامها في الخارج .

إذا عرف ذلك فالذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز إن أرادوا بذلك التقسيم الذهني لم يقدم ذلك شيئاً ، وإن أرادوا التقسيم الخارجى لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم . وهو لا يفيد الثبوت الخارجى ، فحينئذ لا يتم لهم مطلوبهم حتى يثبتوا أن ههنا ألفاظاً

وضعت لمعان حتى تقلب عنها بوضع ثان على معان آخر غيرها ، وهذا بما لا سيل
لأحد إلى العلم به .

الوجه السابع : أن تقسيم الألفاظ إلى ألفاظ مستعملة فيها وضعت له ،
والألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه ،
فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيصه به بحيث إذا استعمل فهم منه ذلك المعنى ،
ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك ، ففهم المعنى الذى يسمونه أو سميت اللفظ
الدال عليه أو استعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع 'نفي' الوضع جمع بين
النقيضين ، وهو يتضمن أن يكون اللفظ موضوعاً غير موضوع .

فإن قلتم : لا تناقض في ذلك فإننا نفينا الوضع الأول وأثبتنا الوضع الثانى .
قيل لكم : هذا دور ممتنع ، فإن معرفة كونه مجازاً متوقف على معرفة
الوضع الثانى ومستفاد منه ، فلو استفيد معرفة الوضع من كونه مجازاً لزم الدور
للمنتع ، فن أين علمتم أن هذا وضع ثان للفظ ، وليس معكم إلا أن ادعيتم أنه
مجاز ، ثم قلتم فيلزم أن يكون موضوعاً وضعاً ثانياً ، فإنكم إنما استفدتم كونه
مجازاً من كونه مستملاً في غير موضوعه فكيف يستفاد كونه مستملاً في
غير موضوعه من كونه مجازاً .

بوضحه الوجه الثامن : إنه ليس معكم إلا استعمال ، وقد استعمل في هذا
وهذا : فن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابق على وضعه الآخر ، ولو ادعى
آخر أن الأمر بالعكس كانت دعواه من جنس دعواكم ، وسيأتى الكلام على
الإطلاق والتقييد الذى هو حقيقة ما تعرفونه به ، وأنه لا يفيدكم شيئاً البتة .

الوجه التاسع : إن هذا يتضمن التفريق بين المتأثرين ، فإن اللفظ إذا أفهم
هذا المعنى تارة وهذا تارة فدعوى المدعى أنه موضوع لأحدهما دون الآخر ،
وأنه عند فهم أحدهما يكون مستملاً في غير ما وضع له تحكم محض ، وتفريق
بين المتأثرين .

الوجه العاشر : إن هذا تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح ، ولهذا عامة
ما يسميه بعضكم مجازاً يسميه غيره حقيقة ، وهذا يدعى أنه استعمل فيما لم

يوضح له ؛ وذلك يدعى أن هذا موضوعه ، وذلك أنه ليس في نفس الأمر فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر فإن الفرق إما في نفس اللفظ وإما في المعنى وكلاهما متنفذ قطعاً ، أما انتفاء الفرق في اللفظ فظاهر ، فإن اللفظ بما سميتموه حقيقة وما سميتموه مجازاً واحد ، وأما الفرق المعنوي فتنتف أيضاً ، إذ ليس بين المعنيين من الفرق ما يدل على أنه وضع لهذا ولم يوضع لهذا بوجه من وجوه الدلالة ، ولهذا لما تفتن بعض الفضلاء لذلك قال : إنما يعرف الفرق بين الحقيقة والمجاز بنص أهل اللغة على أن هذا حقيقة وهذا مجاز ، فإن أراد بأهل اللغة العرب العاربة الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ، فلم ينص أحد منهم البتة على ذلك ؛ وإن أراد من نقل عنهم الألفاظ ومعانيها مشافهة من أئمة اللغة كالأصمى والحليين والفراء وأمثالهم فسكذلك وإن أراد المتأخرين منهم الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كابن جني والزمخشري وأبو علي وأمثالهم فهذا إصطلاح منهم لا إخبار عن العرب ، ولا عن نقية اللغة أهم نقلوه عن العرب ، وحينئذ فتعمد المطالبة لهم بالفرق المطرد المنعكس بين ما سميتموه حقيقة وما سميتموه مجازاً ، وسندكر إن شاء تعالى فروقهم ونبطالها . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن تمييز الألفاظ والتفريق بينها تاج لتمييز المعاني والتفريق بين بعضها وبعض ، فإذا لم يكن المعنى الذى سموه حقيقة منفصلاً متميزاً من المعنى الذى سموه مجازياً بفصل يعلم به أن استعماله في هذا حقيقة ، واستعماله في الآخر مجاز ، لم يصح التفريق في اللفظ ، وكان تسميته لبعض الدلالة حقيقة وبعضها مجازاً تحكما محضاً .

الوجه الثانى عشر : أنهم اختلفوا هل تفتقر صحة الاستعمال المجازى إلى النقل في كل صورة ؛ كما تفتقر إلى ذلك الحقيقة أم لا - على قولين . والصحيح عندم أنه لا يشترط . قالوا : وليس مورد النزاع في الأشخاص كزيد وأسد وبحر وغيث ، إذ لا تتوقف صحة هذا الإطلاق على كل شخص شخص . على النقل .

فنقول : لا يتحقق ذلك في الأشخاص ولا في الأنواع ، أما الأشخاص .

مظاهر ، فإيه لا يشترط في استعمال اللفظ في كل واحد منها النقل عن أهل اللغة إذا كانت العلاقة موجودة في الأفراد . وأما الأنواع فلا يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة للمعتبر ، فإن من العلاقات عندم علاقة الزوم ، بحيث يتجاوز عن الملزوم إلى لازمه وعكسه ، وعلاقة التضاد بأن يتجاوز من أحد الضدين إلى الآخر ، وعلاقة المشابهة وعلاقة الجوار والقرب . وعلاقة تقدم ثبوت الصفة للحمل ، وعلاقة كونه آيلاً إليها ، فبعضهم جعل أنواع العلاقات أربعة ، وبعضهم أوصلها إلى اثني عشر علاقة . وبعضهم أوصلها إلى خمسة وعشرين ، ولو أوصلها آخر إلى خمسة وسبعين لقبولها منه .

ومن المعلوم أنه ما من شيتين إلا وبينهما علاقة من هذه العلاقات ، فإذا لم يشترط النقل في آحاد العود واكتفى بنوع العلاقة لزم من ذلك صحة التجوز بإطلاق كل لازم على لازمه ، وكل لازم على ملزومه ، وكل ضد على ضده ، وكل مجاور على مجاوره ، وكل شيء كان على صفة ثم قار بها على ما انفص بها ، وكل مشبه على مشبهه ، وفي ذلك من الخبط وفساد اللغات وبطلان التفاهم ووقوع اللبس والتلبس ما يمنع منه العقل والنقل ومصالح الأديمين ، فيجوز تسمية الليل نهراً والنهار ليلاً ، والمؤمن كافراً والكافر مؤمناً ، والصادق كاذباً والكاذب صادقاً ، والمسك نقتاً والنتن مسكاً ، والبول طعاماً والطعام بولاً ، وتسمية كل شيء باسم ضده ، ومجاوره ومشابهه ، ولازمه وملزومه . فهل يقول هذا أحد من غفلة بني آدم ؟ وهل في العالم قول أفسد من قول هذا لازمه ؟ ولما ورد عليهم وعرفوا أنه وارد لا محالة قالوا المانع يمنع من ذلك ، ولولا المانع لقلنا به . فيقال : بالله العجب ما أسبل الدعوى التي لا حقيقة لها عليك . أليس من المعلوم أن إضافة الحكم إلى المانع يستلزم أمرين . أحدهما قيام مقتضى والآخر إثبات المانع ، فقد سلمت حينئذ أن مقتضى التجوز المذكور موجود ، وادعيت على العرب وأهل اللغة أن هذه العلاقات عندم مقتضية لإطلاق اسم الضد على ضده ، ولللازم على ملزومه والمجاور على مجاوره ، ثم ادعيت أنهم منعهكم من هذا التجوز فيما لا يحصى إلا الله تعالى ،

فمن أين ليكم الشهادة عليهم بهذا المقضى وهذا المانع . وأين قالوا لكم أبحنا لكم
الإطلاق هذه الأضداد الخاصة على أضدادها ، وهذه الوازم على ما رويها ،
وحرمانا عليكم ما عداها وهل معكم غير الاستعمال الثابت عنهم . وذلك الاستعمال
لا يفيد أن ذلك بوضعهم وعرفهم من خطابهم فما لم يستعملوه وما لم يتفاهموه
من غاباتهم علنا أنه ليس من لغتهم ، وما فهموه واستعملوه هو من لغتهم ،
وإذا دار الأمر بين إضافة الحكم إلى عدم مقتضيه وإضافته إلى وجود مانعه
تمتعت حوائله على عدم مقتضيه تخلصاً من دعوى التعارض والتناقض فإن
الصورة المنع منها إذا كانت مثل الصورة المستعملة كان التفريق بينهما تقريباً
بين المتماثلين ، والعقل يأباه يجمع منه .

وهذه المحاولات إنما لزمت من تقسيم الكلام إلى حقيقة وبجاز ، وفساد
اللازم يدل على فساد للزوم بوضحه :

الوجه الثالث عشر : إن الذين اشترطوا النقل قالوا : لو جاز الإطلاق من
غير فعل لكان ذلك إما قياساً إن كان مستنداً إلى وصف ثبوت مشترك بين
صورة الاستعمال وصورة الإلحاق . وإما اختراعاً إن لم يستند إلى ذلك ،
فأجابهم من لم يشترط النقل بأن قالوا : العلاقة مصححة للتجاوز ، كرفع الفاعل
ونصب المفعول ، فإنما استقرأنا لغتهم وجدناهم يرفعون ما نطقوا به من أسماء
المفعولين (١) علنا أن سبب الرفع هو التفاعلية وسبب النصب هو المفعولية ،
فهكذا استقرأنا علاقات المجاز ، وليس كذلك إطلاقهم كل ضد على ضده ،
وكل لازم على لازمه .

وهذا الجواب من أفسد الأجوبة ، فإننا نعلم بالضرورة من لغتهم رفع كل
فاعل ونصب كل مفعول ، وجر كل مضاف ، ولا يختلف في ذلك صورة من
الصور ، فإنما لم نجد ذلك بنقل تواتر ولا آحاد ولا استقرأنا بفيد علماً ولا ظناً
ولا أطراد استعمال ، فقياس التجوز بكل ضد على ضده ، وبكل لازم على

(١) كذا وله تعاملين وينصبون ما نطقوا به من أسماء المفعولين .

ملزومه على رفع الفاعل ونصب المفعول من أفسد القياس .

الوجه الرابع عشر : أنهم قالوا : يعرف المجاز بصحة نفيه ، أى إذا صرح
نفيه عما أطلق عليه كان مجازاً ، كما يقال لمن قال : فلان بحر وأسد وشمس ،
وحمار وكلب وميت ليس كذلك . وهذا بخلاف الحقيقة ، فإنه لا يصح أن ينفي
عما أطلق عليه لفظاً ، فلا يقال للحمار والأسد والبحر والشمس ليس كذلك ،
فإنه يكون كذباً ، وقد اعترفوا هم بطلانه فقالوا : هنا فرق يارم منه الدور ،
وذلك أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز . فلو عرفناهما
بصحة النفي وامتناعه لزم الدور .

الوجه الخامس عشر : إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار
عدم قائلتها ، وليست مجازاً كقوله ﷺ عن السكبان ليسوا بشيء ، ومن هذا
سلب الحياة والسمع والبصر والعقل عن الكفار . ومن هذا سلب الإيمان عن
لا أمانة له ، وسلبه عن الزاني والسارق والشارب الخمر والمنتهب ، وسلب
الصلاة عن الفذ خلط الصف ، وسلب الصلاة ممن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
ولم يطمئن في صلاته عند كثير من هؤلاء ، فإن هذه الحقائق ثابتة عندهم وقد
أطلق عليها السلب ، وليس من هذا قوله ﷺ : ليس المسكين بالطوافى الذى
ترده المأقمة واللقمتان ، وليس الشديد بالصرعة ونحو ذلك وإن هذا لم ينف فيه
صحة إطلاق الإسم ، وإنما نفي اختصاص الإسم بهذا الإسم وحده ، وإن غيره
أولى بهذا الإسم منه . فتأمل إن بعض الناس نقض به عليهم قولهم : إن المجاز
ما صح نفيه ، وهو نقض باطل . وأما النقض الصحيح فما صح نفيه لنقضه
وعدم حصول المطلوب منه مع إطلاق الإسم عليه حقيقة واثق تعالى أعلم .

الوجه السادس عشر : أن يقال ما تمنون بصحة النفي ، نفي المسمى عند
الإطلاق أم المسمى عند التقييد أم القدر المشترك أم أمراً راسباً ، فإن أردتم
الأول كان حاصله أن اللفظ له دالتان ، دلالة عند الإطلاق ودلالة عند التقييد
بل المقيد مستعمل في موضوعه ، وكل منهما منفي عن الآخر ، وإن أردتم
الثانى لم يصح نفيه فإن المفهوم منه هو المعنى المقيد فكيف يصح نفيه ؟ وإن

أردنهم القدر المشترك بين ما يحتموه حقيقة ومجازاً لم يصح نفيه أيضاً ، وإن أردنهم أمراً رابعاً فينبوّه لتحكم عليه بصحة النفي أو عدمها ، وهذا ظاهر جداً لا جواب عنه كما ترى .

الوجه السابع عشر : إن هذا النفي الذي جعلتم صحته عياراً على المجاز ، وفرقاً بينه وبين الحقيقة ، هو الصحة عند أهل اللسان أو عند أهل الإصلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز أو عند أهل العرف ، فمن هم الذين يستدل بصحة فنيهم ، ويجعل عياراً على كلام الله ورسوله ، بل كلام كل متكلم ؟ فإن كان المعتبر نفي أهل اللسان ، طوّلتم بصحة النقل عنهم بأن هذا يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه ولن تجدوا إلى ذلك سبيلاً ، وإن كان المعتبر نفي أهل الاصطلاح لم يقد ذلك شيئاً ، لأنهم اصطلاحوا على أن هذا مجاز ، فيصح لهم نفيه ، وهذا حقيقة فلا يصح لهم نفيه ، فكان ماذا ؟ وهل استفدنا بذلك شيئاً ؟ وإن كان الاعتبار بصحة نفي أهل العرف فنفسهم تابع لمرقمهم وفهمهم ، فلا يكون عياراً على أصل اللغة .

الوجه الثامن عشر : إن صحة النفي مدلول عليه بالمجاز فلا يكون دليلاً عليه إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلاً على نفسه ومدلولاً لنفسه ، وهذا عين لزوم الدور .

الوجه التاسع عشر : أنكم فرقتم أيضاً بينهما أن المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن ، فالمدلول إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة ، وكان غير المتبادر مجازاً ، فإن الأسد إذا أطلق تبادر منه الحيوان المقترن دون الرجل الشجاع ، فهذا يفرق مبنى على دعوى باطلة وهو تجريد اللفظ عن القرائن الكلية والنطق به وحده ، وحينئذ فيقادر منه الحقيقة عند التجرد ، وهذا الفرض هو الذي أوقعكم في الوم ، فإن اللفظ بدون القيد والتركيب ، منزلة الأصوات التي يندق بها لا تفيد قائمة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسبه ما يفيد به ، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير .

فإذا قلت هذا الثوب خطئه لك يدي ، تبادل من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير ، وإذا قلت : لك عندي يد الله يحزبك بها ، تبادل من هذا النعمة والإحسان . ولما كان أسد الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها ، لأنها آلة وهي حقيقة في هذا التركيب ، ، هذا التركيب ، فالذي صيرها حقيقة في هذا ، مجازاً في الآخر ؟

فإن قلت : لآنا إذا أطلقنا لفظة يد تبادل منها المعنى الخصوص . قيل لفظة يد بمنزلة صوت ينطق به لا يفيد شيئاً البتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه ، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواء ، فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم ، كذلك لفظة أسد لا تفيد شيئاً ولا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال زيد أسد أو رأيت أسداً يصلي ، أو فلان أقرسه الأسد فأكله أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك ، علم المراد به من كلام المتكلم ، وتبادل في كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد والتركيب ، فلا يتبادر من قولك : رأيت أسداً يصلي ، إلا رجلاً شجاعاً ، فلزم أن يكون حقيقة .

فإن قلت : نعم ذلك هو المتبادل ، ولكن لا يتبادر إلا بقرينة ، بخلاف الحقيقة فإنها يتبادر معناها بغير قرينة . بل مجرد الإطلاق ، قيل لكم : عاد البعث جذعاً ، وهو أن اللفظ بغير قرينة ولا تركيب لا يفيد شيئاً ولا يستعمل في كلامنا في الألفاظ المقيدة المستعملة في التخاطب .

فإن قلت : ومع ذلك فإنها عند التركيب تحتل معنيين أحدهما أسبق إلى الذهن من الآخر ، وهذا الذي نفى بالحقيقة . مثاله أن القائل إذا قال رأيت اليوم أسداً ، تبادل إلى ذهن السامع الحيوان الخصوص ، دون الرجل الشجاع هذا غاية ما تقدرون عليه من الفرق وهو أقوى ما عندكم ، ونحن لا ننكره ولكن نقول اللفظ الواحد يختلف دلالاته عند الإطلاق والتقييد ، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد . مثاله لفظ العمل ، فإنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح ، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالاته عليه أيضاً حقيقة ، واختلفت دلالاته بالإطلاق والتقييد . ولم يخرج بذلك من كونه حقيقة . وكذلك لفظ

الإيمان عند الإطلاق يدخل فيه الأعمال . كقوله ﷺ : الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق . والحياه شعبة من الإيمان فإذا قرن بالأعمال كانت دلالاته على التصديق بالقلب . وكقوله (آمنوا وعملوا الصالحات) فاختلفت دلالاته بالإطلاق والتقييد وهو حقيقة في للوضعين .

وكذلك لفظ الفقير والمسكين يدخل فيه الآخر عند الإطلاق . فإذا جمع بينهما لم يدخل مسمى أحدهما في مسمى الآخر . وكذلك لفظ التقوى والقول السديد إذا أطلق لفظ التقوى تناول تقوى القلب والجوارح واللسان فإذا جمع بينهما تقيدت دلالاته كقوله تعالى (اتقوا الله وقولوا قولا سديداً) وكذلك لفظ التقوى عند الإطلاق يدخل فيه الصبر فإذا قرن بالصبر لم يدخل فيه كقوله تعالى (بل إن تصبروا وتتقوا) وقوله (وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور) وتظاير ذلك أكثر من أن تذكر .

وأخص من هذا أن يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيداً كالرأس والجوارح واليد وغير ذلك فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقاً بل لا تنطق بها إلا مقيدة كـرأس الإنسان ورأس الطائر ورأس الدابة ورأس الماء ورأس الأمر ورأس المال ورأس القوم . فها هنا المضاف والمضاف إليه جميعاً حقيقة وهما موضوعان . ومن توهم أن الأصل في الرأس للإنسان وأنه نقل منه إلى هذه الأمور فقد غلط أقبح غلط وقال ما لا علم له به بوجه من الوجوه . ولو طرأ عليه آخر بعد ما قاله كان قوله من جنس قوله لا فرق بينهما . فانقيده موضع النزاع والمطلق غير مستعمل ولا يفيد فتأمله . وكذلك الجناح لجناح الطائر حقيقة وجناح السفر حقيقة فيه وجناح الذل حقيقة فيه . فإن قيل ليس للذل جناح . قلنا ليس له جناح ديش وله جناح معنوى يناسبه . كما أن الأمر والمال والماء ليس له رأس الحيوان ولها رأس بحسبها . وهذا حكم عام في جميع الألفاظ المضافة كاليد والعين وغيرهما ، فيد البعوضة حقيقة ويد الفيل حقيقة وليست مجازاً في أحد الموضوعين حقيقة في الآخر ، وليست اليد مشتركة بينهما .

اشترأ كلاً لفظياً . وكذلك إرادة العوض وحياتها وقوتها حقيقة . وإرادة الملك وقوته وهيئاته حقيقة . ومعلوم أن التقدير المشترك بين الأجداد والرجل الشعاع وبين البليد والحمار أعظم من التقدير المشترك الذي بين البعوضة والفيل وبين البعوضة والملك . وإذا جعلتم اللفظ حقيقة هناك باعتبار التقدير المشترك . فهلا جعلتموه حقيقة باعتبار التقدير المشترك فيما هو أظهر وأبين . وهذا يدل على تناقضكم وتفريقكم بين المتماثلين وسلبكم الحقيقة عما هو أول بها .

يوضحه الوجه العشرون : وهو أنكم فرقتم بقولكم : إن المجاز يتوقف على القرينة والحقيقة لا تتوقف على القرينة . مرادكم أن إضافة الحقيقة لمعناها الإفرادى غير مشروط بالقرينة وإضافة المجاز لمعناها الإفرادى مشروط بالقرينة فيقال لكم اللفظ عند تجرده عن جميع القرائن التي تدل على مراد المتكلم بمنزلة الأصوات التي يمتنع بها . فقولك تراب ماء حجر رجل بمنزلة قولك : طق غاق ونحوها من الأصوات فلا يفيد اللفظ وبصير كلاماً إلا إذا اقترن به ما يبين المراد . ولا فرق بين ما يسمى حقيقة في ذلك وما يسمى مجازاً . وهذا لا نزاع فيه بين منكرى المجاز ومثبتيه فإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إفاضة المعنى إلى قرينة لزم أن تكون الكلمات كلها مجازاً . وإن فرقتم بين بعض القرائن وبعض كان ذلك تحكما محضاً لا معنى له .

وإن قستم القرائن نواحي : لفظية وعقلية : فتوقف فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز وما توقف على اللفظية فهو الحقيقة .

قيل : هذا لا يصح فإن العقل المجرد لا مدخل له في إضافة اللفظ لمعناه سواء كان حقيقة أو مجازاً وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال . وحيث يفهم العقل المراد بواسطة أمرين (أحدهما) أن هذا اللفظ اطرده استعماله في عرف الخطاب في هذا المعنى (الثاني) عليه بأن المخاطب له أراد إيهامه ذلك المعنى . فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل الفهم لمراد المتكلم . وأما القرينة المجردة بدون اللفظ فإنها لا تدل على حقيقة ولا مجاز . وإن دلت على مراد الحى فتلك دلالة عقلية بمنزلة الإشارة والحركة والأمارة الظاهرة . وإن أردتم أن المعنى

الإفرادى يفيد الحقيقة بمجرد لفظها ولا يفيد المجاز إلا بقربة تقترب بلفظه، قبل لكم: المعنى الإفرادى نوعان مطلق ومقيد، فالمطلق يفيد اللفظ للمطلق، والمقيد يفيد اللفظ المقيد، وكلاهما حقيقة فيما دل عليه. فمضى الأسد للمطلق يفيد لفظه المطلق، والأسد للشبه وهو للمقيد يفيد لفظه المقيد، وليس المراد هنا بالمطلق الكلى الذمى، بل المراد به المجرد عن القرينة وإن كان شخصاً. وهذا أمر معقول مضبوط بطرد وينعكس.

فإن قيل: فلم نشأحونا فإننا اصطلاحنا على تسمية المطلق بالاعتبار الذى ذكرتموه حقيقة وعلى تسمية المقيد مجازاً.

قيل: لم نشأحكم فى مجرد الاصطلاح والتميز. بل بينا أن هذا الاصطلاح غير منضبط ولا مطرد ولا منعكس، بل هو متضمن للتفريق بين المتماثلين من كل وجه، فإنكم لا تقولون إن كل ما اختلفت دلالاته بالإطلاق والتقييد فهو مجاز، إذ عامة الألفاظ كذلك. ولهذا لما تفطن بعضكم لذلك التزمه وقال أكثر اللغة مجاز. وكذلك الذين صنعوا فى مجاز القرآن هم بين خطتين أحدهما التناقض البين. إذ يحكون على اللفظ بأنه مجاز وعلى نظيره بأنه حقيقة أو يجهلون الجميع مجازاً، فيكون القرآن كله إلا القليل منه مجازاً لا حقيقة له وهذا من أبطل الباطل.

والمقصود أنه إن كان كل ما دل بالقرينة دلالاته غير دلالاته عند التجرد منها مجازاً لزم أن تكون اللغة كلها مجازاً فإن كل لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصة غير دلالاته عند الإطلاق، وإن فرقتم بين (بعض) القرائن اللفظية وبعض لم يمكنكم أن تذكروا أنواعاً منها إلا حرف به بطلان قولكم، إذ ليس فى القرائن التى تعينونها ما يدل على أن هذا اللفظ مستعمل فى موضعه ولا فيها ما يدل على أنه غير مستعمل فى غير موضوعه. وإن طردتم ذلك وقلمت نقول إن الجميع مجاز كان هذا معلوماً كذبه وبطلانه بالضرورة واتفاق العقلاء. إذ من المعلوم بالاضطراد أن أكثر الألفاظ المستعملة فيها وضعت له لم تخرج عن أصل وضبط وجهها للقاتلين بالمجاز معترفون بأن كل مجاز لا بد له من حقيقة

فالحقيقة عندهم أسبق وأعم وأكثر استعمالاً وقد اعترفوا بأنها الأصل والمجاز على خلاف الأصل . فلا يصح إلبه إلا عند تعذر الحل على الحقيقة . ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازاً كان المجاز هو الأصل . وكان الحل عليه متعيناً . ولا يحمل اللفظ على حقيقة ما وجد إلى المجاز سبيلاً ، وفي هذا من إفساد اللغات والتفاهم ما لا يخفى .

الوجه الحسادى والعشرون : إنكم فرقت بين الحقيقة والمجاز بالاطراد وعدمه . فقلتم يعرف المجاز بعدم اطراده دون العكس أى لا يكون الاطراد دليل الحقيقة . أو لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد . وعلى التقديرين فالضرورة يجب طردها ولا يجب عكسها وهذا الفرق غير مطرد ولا منعكس ونطالبعكم قبل البيان بفساد الفرق بمعنى الاطراد الثابت للحقيقة . والمنفى عن المجاز ما تمنون به أولاً ؟ فالاطراد نوعان : اطراد سماعى واطراد قىامى . فإن عنيتم الأول كان معناه ما اطرده السماع باستعماله فى معناه فهو حقيقة وما لم يطرده السماع باستعماله فهو مجاز . وهذا لا يفيد فرقاً البتة فإن كل مسموع فهو مطرد فى موارد استعماله وما لم يسمع فهو مطرد الترك فليس فى السماع مطرد الاستعمال وغير مطرده وإن عنيتم الاضطراد القىامى فاللغات لا تثبت قياساً إذ يكون ذلك إنشاءً واختراعاً ولو جاز المتكلم أن يقيس على المسموع ألفاظاً يستعملها فى خطابه نظماً ونثراً لم يجز له أن يحمل كلام الله ورسوله وكلام العرب على ما قاله على لفظهم . فإن هذا كذب ظاهر على المتكلم بتلك الألفاظ أولاً . فإنه ينشئ من عنده قياساً بضمح به ألفاظاً لمعان بينها وبين تلك المعانى . وهذا كثير ما مجده فى كلام من يدعى التحقيق والنظر . وهذا من أبطال الباطل والقول به حرام . وهو قول على الله ورسوله بلا علم .

وإن أردتم بالاطراد وعدمه اطراد الاشتقاق فيصدق اللفظ حيث وجد المعنى المشتق منه . قيل لكم الاشتقاق نوعان : وصفى لفظى . وحكمى معنوى . (فالأول) كاشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة . وأمثلة المبالغة من مصادرها (والثانى) كاشتقاق الحماوية من الحب . والقارورة من الاستفراد

والنكاح من الضم ، ونظائر ذلك ، فإن أردتم بالاطراد النوع الأول فوجوده لا يدل على الحقيقة . وعدمه لا يدل على المجاز . أما الأول فلأنه يجري مجرى الألفاظ المجازية عندهم ، ولا سيما من قال : إن ضربت زيداً أو رأيتنه وأكلت وشربت مجاز ، فإنها مستعملة في غير ما وضعت له . فإنها وضعت المصادر المطلقة العامة ، فإذا استعملت في فرد من أفرادها فقد استعملت في غير موضعها كما قال ابن جن وغيره . ومعلوم أن هذه الألفاظ مطردة في مجارى استقاماتها ، فقد اطراد المجاز فأين عدم الاطراد الذى هو فرق بين الحقيقة والمجاز .

وكذلك حقائق كثيرة من الأفعال لا تطرد ولا يشتق منها اسم فعل ولا مفعول ، ولا تدل على مصدر ، كالأفعال التى لا تنصرف ، مثل نعم وبئس ، وليس وحبذا وفعل التعجب .

وإن أردتم بالاطراد الاشتقاق الحسمى المعنوى ، فلا يدل عدم اطراده على المجاز إذ يارم منه أن تكون الألفاظ للمستعملة في موضوعاتها الأول مجازاً كالخاتبة والشارورة والبركة والتجم والمعدن وغيرها ، فإنها لم يطرد استعمالها فيما شاذ كما في أصل معناها .

فإن قلتم : منع المنافع من الاطراد كما منع من اطراد الفاضل والسحقى والعارف في حق الله تعالى . قيل لكم هذا دور ممتنع لأن عدم الاطراد حيثئذ إنما يكون علامة المجاز إذا علم أنه مانع . ولا يعلم أنه مانع إلا بعد العلم بالمجاز . وتقرير الدور أن يقال عدم الطرد له موجب وليس موجبه الشرع ولا اللفظ . إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعاً . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كرون اللفظ مجازاً ، فيلزم الدور ضرورة .

الوجه الثانى والمشرون : تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بجمع مفرديهما . فإذا جمع لفظ الحقيقة على صفة ثم جمع ذلك اللفظ على صفة أخرى كان مجازاً . مثاله لفظ الأمر فإنه يجمع إذا استعمل في القول المخصوص على أوامر . ويجمع إذا استعمل في الفعل على أمور . وهذا التفريق من أنفسد شئ . وأبطله ، فإن اللفظ يكون له عدة جموع باعتبار مفهوم واحد كشيخ مثلاً ، فإنه يجمع على عدة

جمع أنشدناها شيخنا أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلی قال أنشدنا شيخنا أبو عبد الله محمد بن مالك لنفسه :

شيخ شيوخ ومشيوخه مشيخة شيخه شيخه شيخان أشيخا
وكذلك عبد فانه يجمع على عبيد وعباد وعبدان وعبداء ، وهذا أكثر من
أن يذكر فإذا اختلفت صيغة الجمع باعتبار المدلول الواحد لم يدل اختلافها على
خروج الفرد عن حقيقته ، فكيف يدل اختلافها مع تعدد المدلول على المجاز .
وأيضاً فإن المشترك قد يختلف جمعه باختلاف مفهوماته ، ولا يدل ذلك
على المجاز ، وأيضاً فإنه ليس ادعاء كون أحدهما مجازاً لمخالفة جمعه الآخر أولى
من العكس .

(فإن قلتم) بل إذا علمنا أن أحدهما حقيقة علمنا أن الآخر الذي خالفه
في صفة جمعه مجاز ، لحيث يكون اعتبار مخالفة الجمع لا فائدة فيه ، فإنما متى علمنا
كون أحدهما حقيقة ، وأنه ليس مشتركاً بينه وبين الآخر كان استثناءه فيه
مجازاً ، فالخلاص أنه إن توقف ذلك على اختلاف الجمع لم يكن معروفاً ، ولئن لم
يتوقف عليه لم يكن معروفاً ، فلا يحصل به التفريق على التقديرين .

وأيضاً فإن رأس مالكم في هذا التعريف هو لفظ أوامر ، وأمور ،
فادعيت أن أوامر جمع أمر القول وأمور جمع أمر الفعل وغيركم في ذلك قول
الجوهري في الصحاح تقول أمرته أمراً وجمعه أوامر ، وهذا من إحدى غلطاته
فإن هذا لا يعرف عند أهل العربية واللغة ، وفعل له جموع عديدة ليس منها
فواعل البتة .

وقد اختلفت طرق المتكلمين لتصحيح ذلك . فقالت طائفة منهم جمعوا
أمراً على أمر كالفلس ، ثم جمعوا هذا الجمع على أفاعل لا فواعل فكأن أصلها
أمر فقلبوا الهزلة الثانية وأوآ كراهية النقص بالهمزة فصار في هذا أوامر
وفي هذا من التكلف ودعوى ما لم تنطق به العرب عليهم ما فيه ، فإن العرب لم
يسمع منهم أمر على أفعال البتة ، ولا أوامر أيضاً فلم ينطقوا بهذا ولا هذا .
ولما علم هؤلاء أن هذا لا يتم في النواحي تكلفوا لها تكلفاً آخر ، وقالوا :

حملوها على نقيضها ، كما قالوا القداها والعشايا ، وقالوا قدُم وحدث ، فضعوا الدال من حدث حملا على قدم .

وقالت طائفة أخرى : بل أوامر ونواه جمع أمر ونواه ، فسمى انقول أمرا وناهيا توسعا ثم جموعهما على فواعل ، كما قالوا فارس وفوارس وهالك وهالك وهذا أيضا متكلف ، فإن فاعلاوعان : صفة واسم ، فإن كان صفة لم يجمع على فواعل فلا يقال : قائم وقوائم وآكل وأواكل وضارب وضوارب وعابد وعوابد ، وإن كان اسما فإنه يجمع على فواعل نحو غاتم وخواتم وقد شذف فارس وفوارس وهالك وهالك لجمعهما على فواعل مع كونهما مفتين ، أما فارس فلمدم اللبس لأنه لا يتصف به المؤنث وأما هالك فقصدا النفس وهي مؤنثة ، فهو في الحقيقة جمع هالكة ، فإن فاعلة يجمع على فواعل بالأسماء والصفات كغاطمة وفواطم وعابدة وعوابد ، فسمعت هذا طائفة أخرى وقالت أوامر ونواه جمع أمرة وناهية . أى كلمة أو وصية أمرة وناهية

والتحقيق أن العرب سكنت عن جمع الأمر والنهي فلم ينطقوا لهما بجمع لأنها في الأصل مصدر فالصادر لا حظ لها في التثنية والجمع (إلا إذا تعددت أنواعها) والأمر والنهي وإن تعددت متعلقاتها وعاملها الحقيقة غير متعددة فتعدد المجال لا يوجب تعدد الصفة ، وقد منع سيبويه جمع العلم ولم يعتبر تعدد المعلومات فتبين بطلان هذا الفرق الذي اعتمدتم عليه من جميع الوجوه .

الوجه الثالث والمشررون تفريقكم بين الحقيقة والمجاز بالتزام التقييد في أحد اللفظين كجناح الذل ونار الحرب ونحوهما فإن العرب لم تستعملها إلا مقيدة . وهذا الفرق من أفسد الفروق فإن كثيرا من الألفاظ التي لم تستعمل إلا في موضوعها قد التزموا تقييدها كالرأس والجناح واليد والساق والقدم فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ وأمثالها إلا مقيدة بمجالها وما تضاف إليه كرأس الحيوان ورأس الماء ورأس المال ورأس الأمر . وكذلك الجناح لم يستعملوه إلا مقيدا بما يضاف إليه كجناح الطائر وجناح الذل فإن أخذتم الجناح مطلقا مجردا عن الإضافة لم يكن مقيدا لمعناه الإفرادي أصلا فضلا عن أن

يكون حقيقة أو مجازاً ، وإن اعتبرتموه مضافاً مقيداً فهو حقيقة فيما أضيف إليه فكيف يحمل حقيقة في مضاف ، مجازاً في مضاف آخر ، ونسبت إلى هذا المضاف كنسبة الآخر إلى المضاف الآخر ، لجناح الملك حقيقة فيه ، قال الله تعالى (جاعل للاندك رسلاً أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فن قال ليس للملك جناح حقيقة ، فهو كاذب مفتر ناف لما أثبت الله تعالى ، وإن قال : ليس له جناح من ريش . قيل له : من جهلك اعتقادك أن الجناح الحقيقي هو ذو الريش وما عده مجاز ، لأنك لم تألف إلا الجناح الريش ، وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر أن يكون مجازاً في حق الملك كحياته وسمعه وبصره وكلامه ، فكيف بما أطلق على الرب سبحانه من الوجه واليدن والسمع والبصر والكلام والفضب والرضى والإرادة ، فإنها لا تماثل المعهود في المخلوق ، ولهذا قالت الجهمية المعطلة إنها مجازات في حق الرب لا حقائق لها وهذا هو الذي حدانا على تحقيق القول في المجاز ، فإن أدبناه ليس لهم فيه ضابط مطرد ولا منعكس وهم متناقضون غاية التناقض ، خارجون عن اللغة والشرع وحكم العقل ، إلى اصطلاح فاسد يفرقون به بين المتماثلين ، ويجمعون بين المختلفين ، فهذه فروقهم قد رأيت حالها وتبينت عالجها . يوضحه : الوجه الرابع والعشرون : إن العرب لم تضع جناح الدال لمشي ثم نقلته من موضعه إلى غيره . ومن زعم ذلك فهو غلط ، فليس لجناح الدال مفهومان وهو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ، كما يمكن ذلك في لفظ أسد وبحر وشمس ونحوهما ، وإنما ينشأ الغلط في ظن الظان أنهم وضعوا لفظ جناح مطلقاً هكذا غير مقيد ، ثم تخلصوه في أول وضعه بذوات الريش ثم نقلوه إلى الملك والذئب فهذه ثلاث مقدمات لا يمكن بشرح وجه الأرض إثباتها . ولا سبيل إلى العلم بها إلا بروحى من الله تعالى .

الوجه الخامس والعشرون : قولكم تفرق بين الحقيقة والمجاز بتوقف المجاز على المسمى الآخر بخلاف الحقيقة ؛ ومعنى ذلك أن اللفظ إذا كان

إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفاً على استعماله في المدلول الآخر كان بالنسبة إلى مدلوله الذي يتوقف على المدلول الآخر مجزأً . وهذا مثل قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) فإن إطلاق المكر على المعنى المتصور من الرب سبحانه يتوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق . فهو حيث مجاز بالنسبة إليه ، حقيقة بالنسبة إليهم . وهذا أيضاً من الخط الأول في الفساد . أما (أولاً) فإن دعواكم أن إطلاقه على أحد مدلوليه متوقف على استعماله في الآخر دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال . ومنشأ التعلل فيها أنكم نظرتم إلى قوله تعالى (ومكروا ومكر الله) وقوله (ومكروا مكرأ ومكرنا مكرأ) وذهلت عن قوله تعالى (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فأين المسمى الآخر . وكذلك قوله تعالى (وهو شديد المحال) فسر بالسكيد والمكر . وكذلك قوله (سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملئ لهم إن كيدى متين)

(فإن قلتم) بتمين تقدير المسمى الآخر ليكون إطلاق المكر عليه سبحانه من باب المقابلة ، كقوله تعالى (إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً) وقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (نسوا الله فأنسىهم) فهذا كله إنما يحسن على وجه المقابلة ، ولا يحسن أن يضاف إلى الله تعالى ابتداءً فيقال إنه يمكر ويكيد . ويخادع ويبني ولو كان حقيقة لصالح إطلاقه مفرداً عن مقابله ، كما يصح أن يقال : يسمع ويرى . ويدلم ويقدر .

(فالجواب) أن هذا الذي ذكرتموه مبنى على أمرين : أحدهما معنوي والآخر لفظي : فأما المعنوي فهو أن يسمى هذه الألفاظ ومعانيها مذمومة فلا يجوز انصاف الرب تعالى بها . وأما اللفظي فإنها لا تطلق عليه إلا على سبيل المقابلة فتكون مجازاً ، ونحن نتكلم معكم في الأمرين جميعاً . فأما الأمر المعنوي فيقال لا ريب أن هذه المعاني يذم بها كثيراً ، فيقال فلان صاحب مكر وخداع وكيد واستهزاء ، ولا تكاد تطلق على سبيل المدح بخلاف أضدادها ، وهذا هو الذي غر من جعلها مجازاً في حق من يتعالى ويتقدس عن كل عيب وذم . والضراب أن معانيها تنقسم إلى محمود ومذموم ، فالمنعوم منها يرجح

إلى الظلم والكذب ، فما يذم منها إنما يذم لكونه متضمناً للكذب أو الظلم أو
لها جميعاً ، وهذا هو الذي ذمه الله تعالى لأهله كما في قوله تعالى (يعادون الله
والذين آمنوا وما يعذبون إلا أنفسهم) فإن ذكر هذا صيب قوله (ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) فكان هذا القول منهم
كذباً وظلماً في حق التوحيد والإيمان بالرسول واتباعه ، وكذلك قوله (أنا من
الذين مكروا السيئات أن يخسف الله بهم الأرض) الآية . وقوله (ولا يحق
للكفر السيء إلا بأهله) وقوله (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون
خاطر كيف كان طافية مكرهم أنا ومرتادهم) فلما كان غالب استعمال هذه الألفاظ
في المعاني المذمومة ظن المعطلون أن ذلك هو حقيقتها ، فإذا أطلقت لغير الذم
كانت مجازاً ، والحق خلاف هذا الظن ، وأنها منقسمة إلى محمودة ومنمومة ، فما
كان منها متضمناً للكذب والظلم فهو منموم ؛ وما كان منها محمداً وعدل ومجازاة
على القبيح فهو حسن محمود ، فإن الخداع إذا خادع بباطل وظلم ، حسن من
المجزي له أن يخدعه بحق وعدل ، وذلك إذا مكر واستهزا ظالماً متعدياً كان
المكر به والاستهزاء عدلاً حسناً كما فعله الصحابة بكعب بن الأشرف وابن
أبي الحقيق وأبي رافع وغيرهم من كان يعادي رسول الله ﷺ فخادعوه حتى
كفروا شره وأذاه بالقتل ، وكان هذا الخداع والمكر نصرة لله ورسوله .

وكذلك ما خدع به نعيم بن مسعود المشركين عام الخندق حتى انصرفوا ،
وكذلك خداع الحجاج بن عطاء لأمراءه وأهل مكة حتى أخذ ماله ، وقد قال
النبي ﷺ : الحرب خدعة ، وجزالة الناس . يمثل إنسانته جاز في جميع المال ،
مستحسن في جميع المقول ، ولهذا كله سبحانه لبوسف حين أظهر لإخوته
ما أبطن خلافه ، جزاء لهم على كيدهم له مع أبيه حيث أظهر له أمراً وأبطأوا
خلافه ، فكان هذا من أعدل الكيد ، فإن إخوته فعلوا به مثل ذلك حتى فرقوا
بينه وبين أبيه ، وادعوا أن الذئب أكله ، ففرق بينهم وبين أخيهم بإظهار أنه
حرق الصولج ولم يكن ظلالاً لهم بذلك الكيد ، حيث كان مقابلة ومجازاة ، ولم
يكن أيضاً ظالماً لأخيه الذي لم يكده بل كان إحساناً إليه وإكراماً له في الباطن

وإن كانت طريق ذلك مستهجنة ، لكن لما ظهر بالآخرة برأته ونزاهته مما قذفه به ، وكان ذلك سبباً في اتصاله بيوسف واختصاصه به ، لم يكن في ذلك ضرر عليه ، يبقى أن يقال : وقد تضمن هذا الكيد إيذاء أبيه وتعرضه لآلم الحزن على حزنه السابق ، فأى مصلحة كانت ليعقوب في ذلك ؟

فيقال : هذا من امتحان الله تعالى له ، ويوسف إنما فعل ذلك بالوحي ، والله تعالى لما أراد كرامته كل له مرتبة المحنة والبلوى ليصبر فينال الدرجة التي لا يصل إليها إلا على حسب الابتلاء ، ولو لم يكن في ذلك إلا تكميل فرحه وسروره باجتماع شمله بحبيبه بعد الفراق . وهذا من كمال إحصان الرب تعالى أن يذيق عبده مرارة الكسر قبل حلوة الجبر ، ويعرفه قدر نعمته عليه بأن يتلبه بضدها . كما أنه سبحانه وتعالى لما أراد أن يكمل لأدم نعيم الجنة أذاقه مرارة خروجه منها ، ومقاساة هذا الدار المزوج رغوها بشدتها ، فأكسر عبده المؤمن إلا لجبره ، ولا منعه إلا ليمطيه ، ولا ابتلاه إلا ليعافيه ولا أماته إلا ليحييه ، ولا نفص عليه الدنيا إلا ليرغبه في الآخرة ، ولا ابتلاه بجفاء الناس إلا ليرده إليه .

فعل أنه لا يجوز فهم هذه الأفعال على الإطلاق ، كما لا تدح على الإطلاق والمسكر والكيد والخداع لا يذم من جهة العلم ولا من جهة القدرة ، فإن العلم والقدرة من صفات الكمال ، وإنما يذم ذلك من جهة سوء القصد وفساد الإرادة وهو أن الماكر الخداع يجوز ويظلم بفعل ما ليس له فعله أو ترك ما يجب عليه فعله .

إذا عرف ذلك فنقول : إن الله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمسكر والخداع والاستهزاء مطلقاً ؛ ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى ، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه الماكر الخداع المستهزئ . الكائد نقدهاء بأمر عظيم تشهر منه المجلود ، وتكاد الأصماع تصم عند سماعه وغير هذا الخافل أنه سبحانه وتعالى أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء ، وأسموه كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى ، وأدخلها وقرنها .

بالرحيم الودود الحكيم السكريم . وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست مدحوة مطلقاً ، بل تمدح في موضع وتذم في موضع ، فلا يجوز إطلاق أفعالها على الله مطلقاً ، فلا يقال أنه تعالى يكرم ويخادع ويستهزئ ويكيد ، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها ، بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المرید ولا المتكلم ولا الفاعل ولا الصانع ، لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم ، وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها ، كالخليم والحكيم ، والمميز والفعال لما يريد ، فكيف يكون منها الماكر المخادع المستهزئ . ثم يلزم هذا الفالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعى والآتى ، والجائى والذاهب والقادم والرائد ، والناسى والقاسم ، والساخط والفضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من الأسماء التى أطلق على نفسه أفعالها فى القرآن ، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل . والمقصود أن الله سبحانه لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق ، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق ، فكيف من الخالق سبحانه ، وهذا إذا نظرنا ذلك على قاعدة التحسين والتفخيخ العقليين ، وأنه سبحانه منزّه عما يقدر عليه عما لا يليق بكماله ، ولكنه لا يقدره لقبحه وغناه عنه ، وإن نظرنا ذلك على نقي التحسين والتفخيخ عقلا ، وأنه يجوز عليه كل يمكن ولا يكون قبيحاً ، فلا يكون الاستهزاء والمكر والخداع منه قبيحاً البتة ، فلا يمتنع وصفه به ابتداء لا على سبيل المقابلة على هذا التقرير ، وعلى التقديرين بإطلاق ذلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجازة ، إذ الموجب للجزاء منتف على التقديرين ، فتأمل فإنه قاطع ، فهذا ما يتعلق بالأمر المعنوى .

أما الأمر اللفظى فإطلاق هذه الألفاظ عليه سبحانه لا يتوقف على إطلاقها على المخلوق ليعلم أنها مجاز لتوقفها على المسمى الآخر كما قدمنا من قوله (وهو شديد المحال) وقوله (أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) فظهر أن هذا الفرق الذى اعتروه قاسد لفظاً ومعنى . يوضحه :

الوجه السادس والعشرون : إن هنا ألفاظاً تطلق على الخالق والمخلوق

أفعالها وصادروا وأسماء الفاعلين والصفات المشتقة منها ، فإن كانت حقائقها ما يفهم من صفات المخلوقين وخصائصهم ، وذلك منتف في حق الله تعالى قطعاً لزم أن تكون مجازاً في حقه لا حقيقة ، فلا يوصف بشيء من صفات الكمال حقيقة وتكون أسماءه الحسنى كلها مجازات ، فتكون حقيقة المخلوق مجازاً للخالق . وهذا من أبطل الأقوال وأعظمها تعطيلاً . وقد التزمه معطلو الجهمية وعندهم ، فلا يكون رب العالمين موجوداً حقيقة ، ولا حياً حقيقة ، ولا مريداً حقيقة ، ولا قادراً حقيقة ، ولا ملكاً حقيقة ، ولا رباً حقيقة ، وكفى أصحاب هذه المقالة بها كفراً . فهذا القول لازم لكل من ادعى المجاز في شيء من أسماء الرب وأفعاله لو لم لا يحصى له عنه . فإنه إن أقر إلى المجاز لظنه أن حقائق ذلك مما يختص بالمخلوقين ولا فرق بين صفة وصفة ، وفعل وفعل ، فلما أن يقول الجميع مجاز أو الجميع حقيقة .

وأما التفريق بين البعض وجعله حقيقة وبين البعض وجعله مجازاً فتحكم بعض الباطل ، فإن زعم هذا المتحكم أن ما جعله مجازاً ما يفهم من خصائص المخلوقين وما جعله حقيقة ليس مفهوماً مما يختص بالمخلوقين طوبى بالتفريق بين النقي والإثبات وقيل له : بأي طريق اعتديت إلى هذا التفريق ؟ بالشرح أم العقل أم باللغة ؟ فأى شرع أو عقل أو لغة أو فطرة على أن الاستواء والوجه واليدن والفرح والضحك والغضب والنزول حقيقة فيما يفهم من خصائص المخلوقين ، والعلم والقدر والسمع والبصر والإرادة حقيقة فيها لا يختص به المخلوق .

فإن قال : أنا لا أفهم من الوجه واليدن والقدر إلا خصائص المخلوق ، وأفهم من السمع والبصر والعلم والقدر ما لا يختص به المخلوق ، قيل له : فهم تفصل عن شريكك في التعطيل إذا ادعى في السمع والبصر والعلم مثل ما ادعيت أنت في الاستواء والوجه واليدن ؟ ثم يقال لك : هل تفهم مما جعلته حقيقة . خصائص المخلوق تلو وخصائص الخالق تلو ، أو القدر المشترك ، أو لا تفهم منها إلا خصائص الخالق ، فإن قال بالأول كان مكابراً جاهلاً ، وإن قال بالثاني

قيل له فهلا جعلت الباب كله باباً واحداً وفهمت ما جعلته مجازاً خصائص المخلوق
ثابتة والتقدير للمشارك ثابته ، فظهر للعقل أنكم متناقضون . يوضحه :

الوجه السابع والعشرون : إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق
والمخلوق لها ثلاث اعتبارات (أحدها) أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله
وبصره ووجهه ويديه واستوائه ، ونزوله وعلوه وقدرته وحياته (الثاني) أن
تكون مقيدة بالمخلوق كيد الإنسان ووجهه ويديه واستوائه (الثالث) إن تجرد
عن كلا الإضافتين وتوجد مطلقة ، فإثباتكم لها حقيقة ، إما أن يكون بالاعتبار
الأول أو الثاني أو الثالث ، إذ لا رابع هناك ، فإن جعلتم جهة كونها حقيقة
تقيداً بالخالق لزم أن تكون في المخلوق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه
أبو العباس الناشئ ووافقه عليه جماعة ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة تقيداً
بالمخلوق لزم أن تكون في الخالق مجازاً . وهذا مذهب قد صار إليه إمام المعطلة
جهم بن صفوان ، ودرج أصحابه على أثره ، وإن جعلتم جهة كونها حقيقة القدر
للمشارك ، ولم تدخل القدر المميز في موضوعها لزم أن تكون حقيقة في الخالق
والمخلوق . وهذا قول عامة العقلاء ، وهو الصواب ، وإن فرقتم بين بعض
الألفاظ وبعض ، وقعتم في التناقض والتحكم المحض . يوضحه :

الوجه الثامن والعشرون : إن خصائص الإضافات لا تخرج اللفظ عن
حقيقته وتوجب جعله مجازاً عند إضافته إلى عمل الحقيقة . وهذا من مثار أغلاط
القوم . مثاله لفظ الرأس ، فإنه يستعمل مضافاً إلى الإنسان والطائر والسمك
والماء والطريق والإسلام والمال وغير ذلك ، فإذا قيد بمضاف إليه تدين ،
ولم يتناول غيره من الأمور المضاف إليها ، بل هذا القيد غير هذا القيد . ومجموع
اللفظ الدال في هذا التقييد غير مجموع اللفظ الدال في هذا التقييد الآخر ، وإن
اشتركا في جزء اللفظ كما اشتركت الأسماء المعرفة باللام فيها ، فلم تضع العرب
لفظ الرأس لرأس الإنسان مثلاً وحده ، ثم إنهم وضعوه لرأس الطائر والماء
والمال وغيرها ، فهذا لا يمكن أحداً أن يدعيه إلا أن يكون مباحناً . وكذلك
لفظ البطن والظهر والحطم والنم ، فإنه يقال : ظهر الإنسان وبطنه ، وظهر

الأرض وبطنها وظهر الطريق وظهر الجبل وخطم الجبل ، وفم الوادى وبطن الوادى . وذلك حقيقة فى السكل فالظاهر لما ظهر فتبين . والباطن لما بطن غفى فالخفى للحسى والمعنوى للمعنوى ونسبة كل منهما إلى ما يضاف إليه كدنية الآخر إلى ما يضاف إليه والعرب لم تضع فم الوادى وخطم الجبل وظهر الطريق لغير مفهومه ، حتى يكون استعماله فى ذلك استعمالا له فى غير موضوعه ولم تتكلم بلفظ فم وظهر ورأس مفرداً مجرداً عن جميع الإضافات ، فتكون إضافته مجازاً فى جميع موادها ، ولم تضعه لمضاف إليه معين يكون حقيقة فيه ثم وضعته لغيره ضمناً ثانياً . فأين محل الحقيقة والمجاز من هذه الألفاظ المقيدة ؟

الوجه التاسع والعشرون : إن من الأسماء ما تكلمت به العرب مفرداً مجرداً عن الإضافة ، وتكلمت به مقيداً بالإضافة كالإنسان مثلاً والإبرة ، فإنهم يقولون إنسان العين وإبرة الذراع . وقد ادعى أدباب المجاز أن هذا مجاز ، وهذا غلط فإنهم قد قرروا أن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له أولاً ، وهناك يستعمل اللفظ المجرد فى غير ما وضع له ، بل ركب مع لفظ آخر ، فهو وضع أولاً بالإضافة ، ولو أنه استعمل مضافاً فى معنى ثم استعمل بتلك الإضافة ببينها فى موضع آخر أمكن أن يكون مجازاً ، بل إذا كان بعلبك وحضرموت ونحوهما من المركب تركيب موزج بعد أن كان أصله الإفراد وعدم الإضافة لا يقال فيه أنه مجاز ، فالجواب تنطق به إلا مضافاً أولى أن لا يكون مجازاً تماماً .

الوجه الثلاثون : إن مثبت المجاز والاستعارة قد ادعى أن التكلم وضع هذه اللفظة فى غير موضوعها ولا سيما الاستعارة ، فإن المستعير هو أخف ما ليس له فى الحقيقة ، فإذا قال هذه اللفظة مجازاً أو استعارة فقد ادعى أنها وضعت فى غير موضوعها . فيقال له : سبها أسهل من مستعار ومستعار منه ، فلا تخطئ الكلمة التى جعلت الأخرى مستعارة منها وهى أصلية غير مستعارة أن تكون قد جعلت كذلك لخاصة فيها اقتضت أن تكون هى الأصل المستعار منه ، أو تكون

كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالها .
فإن قلتم : إنما كانت مستعاراً منها وهي الأصل لعله أوجبت لها ذلك في
نفس لفظها ، قيل لكم : ما هي تلك العلة وما حقيقتها ؟ ولن تجدوا إلى تصحيح
ذلك سيلاً .

وإن قلتم إنما كانت أصلاً مستعاراً منها لأن العرب تكلمت بها واستعملتها
في خطابها ، قيل لكم فلهذه العلة بعينها موجودة في الكلمة التي ادعيتم أنها مستعارة
وأما مجاز ، والعرب تكلمت بهذا وهذا ، فإما أن تكونا مستعارتين أو تكونا
أصليتين ؛ وأما أن تجعل إحداهما أصلاً للأخرى ومعية لها الاستعمال ، فهذا
تحكم بارد .

فإن قلتم : إنما جعلنا هذه أصلاً لكثيرتها في كلامهم ، وهذه مستعارة لفظها
في كلامهم . قيل هذا باطل من وجوه (أحدها) أن كثيراً من الحقائق نادرة
الاستعمال في كلامهم ، وهي الألفاظ الثرية جداً التي لا يعرف معناها إلا
الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق (وثانيها) أن كثيراً من المجازات عندهم
قد غلب على الحقيقة بحيث صارت مهجورة أو مغمورة ، ولم يدل ذلك على أن
القالب هو الحقيقة والمغنوب هو المجاز (وثالثها) أن هذا لا يمكن ضبطه ، فإن
الكثرة والقلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص ،
ويكثر عند هؤلاء . ما يقل بل يعدم عند غيرهم ، فما الذي يضبط به الكثرة الدالة
على الحقيقة ، والقلة الدالة على المجاز ؛ ولن تجدوا لذلك ضابطاً أصلاً .

الوجه الحادى والثلاثون : إن حكمكم على بعض الألفاظ أنه مستعمل في
موضوعه ؛ وعلى بعضها أنه مستعمل في غير موضوعه تحكم بارد ، فإنما نعلم
أن هذا المفهوم موضوع اللفظ باستعماله فيه ؛ فإذا رأيتهم في نظمهم وثرم
وقديم كلامهم وحديثه قد استعملوا هذا اللفظ في هذا المعنى ؛ وفي هذا المعنى
كان دعوى أنه مستعمل في موضوعه في هذا دون الآخر دعوى باطلة متضمنة
للتحكم والحرص والكذب .

فإن قلتم : لما رأيناها إذا أطلق فهمته معنى ، وإذا قيد يفهم منه معنى آخر .
فلما أن موضوعه هو الذى يدل عليه إطلاقه .

قيل لكم : هذا خطأ فإن اللفظ المفرد لا يفيد بإطلاقه وتجرده شيئاً البتة ،
فلا يكون كلاماً ولا جزء كلام ، فضلاً عن أن يكون حقيقة أو مجازاً ، ومعلوم
أن تركيب التركيب الإسنادى تقييده ، وإذا ركب فهم المراد منه بتركيبه ؛
فالذى يسمونه مجازاً عند تركيبه لا يفهم منه غير معناه ؛ وذلك موضوعه فى
لغتهم ؛ فدعوى انتقاله عن موضوعه إلى موضوع آخر — وهم إنما استعملوه
مكذباً — دعوى باطلة ، ولنذكر لك مثالا .

ففى الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : كان فرع بالديثة
فاستعار النبی ﷺ فرساً لأبى طلحة يقال له مندوب ، فركبه فقال ما رأينا من
فرع وإن وجدناه لبحراً . فادعى المدعى أن هذا مجاز ، وكان ظن أن العرب
وضعت البحر لهذا الماء المستبحر ثم نقلته إلى الفرس اسمة جريته فسميته به فأعطته
اسمه ، وهذا وإن كان محتملاً فلا يتعين ولا يصار إلى القبول به بمجرد الاحتمال .
فإنه من الممكن أن يكون البحر اسماً لكل واسع ، فلما كان خطأ الفرس واسماً
سمى بحراً ، وقد قيد الكلام بما عین مراد قائله بحيث لا يحتمل غيره ، فهذا
التركيب والتقييد معين لمقصوده ، وأنه بحر فى جريته لا أنه بحر ماء نقل
إلى الفرس .

(يوضحه) إنهم قصدوا تسمية الخيل بذلك فقالوا الفرس جواد وسابح
وطرف . ولو عرى الكلام من سياق يوضح الحال لم يكن من كلامهم ؛ وكان
فيه من الإلباس ما تأمله لغتهم ؛ ألا ترى أنك لو قلت رأيت بحراً وأنت تريد
الفرس ، أو رأيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع لم يكن ذلك جادياً على
طريق البيان ؛ فكان بالألفاظ والتليس أشبه منه فيها بالمدة ، وهؤلاء المتكفرون المتكلمون
بلاهم بقدرهم كلاماً يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إلى الكلام
المستعمل ، وهذا غلط ؛ فإن الكلام المستعمل لا بد أن يقتصر به من البيان
والسياق ما يدل على مراد المتكلم ، وذلك الكلام المقدر مجرد عن ذلك ؛

ولا ريب أن الكلام يلام في تجرده لو ازم لا تكون له عند افتراءه وكذلك بالعكس. ونظير هذا الغلط أيضاً أنهم يحددون اللفظ المفرد من كل قيد ثم يحكمونه عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره ؛ فيقولون الأسد من حيث يقطع النظر عن كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، والبحر يقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير وهذا غلط ؛ فإن الأسد والبحر وغيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام ولا جزء كلام ولا يفيد فائدة أصلاً ؛ وهو صوت ينطق به ؛ يوضحه .

الوجه الثاني والثلاثون : إنكم إما أن تعتبروا تحقيق الوضع الأول الذي يكون اللفظ بالخروج عنه مجازاً أو تعتبروا تقديره ، فإن اشترطتم تحقيقه بطل التقسيم إلى الحقيقة والمجاز ، لأن الحكم المشروط بشرط لا يتحقق إلا عند تحقق شرطه ؛ ولا سبيل لبشر إلى العلم بتحقيق هذين الأمرين ؛ وهما الوضع الأول والنقل عنه ، وإن اعتبرتم تقديره وإمكانه فهو ممتنع أيضاً ؛ إذ مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول ومستعمل في موضوعه الثاني ؛ فبأن هذا الحكم يمكن أن يجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والإمكان ؟ يوضحه .

الوجه الثالث والثلاثون : إن هذا التقسيم إما أن تخصوه بلغة العرب خاصة أو تدعوا عمومها لجميع لغات بني آدم ، فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك حكماً قاصداً ، فإن التخصيص والمبالغة والاستبعاد التي هي جهات التجوز عندكم مستتملة في سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع وتصورهم المعاني أعم فإذا قلت زيد أسد أمسكن التعبير عن هذا المعنى بكل لغة ، وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتكم على لغات الأمم ، على أن كلها أو أكثرها مجازات لا حقيقة لها ، وأنها قد نقلت عن موضوعاتها الأصلية إلى موضوعات ضير بها . وهذا أمر ينسكه أهل كل لغة ولا يعرفونه بل يجهلون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها ، وإنهم نقلوا لغتهم عن قبليهم ، ومن قبلهم كذلك على هذا الوضع ؛ لم ينقلوا إليهم أحد أن لغتهم كلها أو أكثرها

خرجت عن موضوعاتها إلى غيرها .

الوجه الرابع والثلاثون : أنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة ، وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله ؛ كالطوراة والإنجيل والقرآن وغيرها ؛ وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء . فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ؛ وفهم عباده مراده منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعاً لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه سبحانه إلا على أصول الجمعية المعطلة ، الذين يقولون كلامه مخلوق من جهة المخلوقات ولم يقم به سبحانه كلام ؟ وهؤلاء انفق السلف والائمة على تضليلهم وتكفيرهم .

وأما من أفر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغيرها حقيقة ، وأن موسى سمع كلامه منه إليه بلا واسطة ، وأنه يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم ملائكته ، فإنه لا يتصور على أصله دخول المجاز في كلامه ، ولو كان ثابتاً ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله معنى واحداً لا تمدد فيه . وهذه العيادات دالة على ذلك المعنى ؛ فليس بعضها أسبق من بعض تلك المقهومات له بالوضع الأول وبعضها بالوضع الثاني ، وكذلك من يجعل الألفاظ الدالة على المعاني تدعى لا يسبق بعضها بعضاً ؛ فكيف يعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازاً ؟ وسنذكر إن شاء الله تعالى فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز حقاً .

فإن قيل : الرب سبحانه خاطبهم بما ألفوه من لغاتهم واعتادوه من التفاهم منها ، فلما كان من خطابهم فيها بينهم الحقيقة والمجاز ، جاء الله لهم بذلك ليحصل لهم الفهم والبيان قيل : خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضاً . قيل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معان أخرى ؟ قيل يتصور هذا القدر في كلامه ؛ وإن كان ذلك في مخاطبة بعضهم بعضاً ؛ يوضحه :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن الله هو الذي عليهم البيان باللفاظ

عما في أنفسهم فعلهم المعاني وصورها في قلوبهم ، وعليهم التعبير عنها بتلك
 الألفاظ كما قال تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان عليه البيان) فهو سبحانه
 علم الإنسان أن يبين عما في نفسه وأقنعه على ذلك وجعل بيانه تابعا لتصوره
 واحتياجه إلى التعبير عما في نفسه ، وذلك من لوازم نشأته وتتمام مصلحته ،
 والمعاني التي يدعى فيها أو في الألفاظ الدالة عليها المجاز قد تكون أسبق إلى
 قلوبهم من المعاني التي يدعى أن اللفظ حقيقة فيها أو يكون معها ، وساجتهم إلى
 التعبير عن الجميع سواء . فكيف يدعى أن اللفظ وضع لبعضها دون بعض مع
 شدة الحاجة إلى التعبير عن الجميع ؟ هذا عما يأله العقل والعادة ، ولا سيما على
 قول الغلاة الذين يدعون أن أكثر اللغة مجاز ، وأن الأفعال كلها مجاز ، فهل
 كانت الطبيعة والاستعمال والألسن معطلة عن استعمال تلك المجازات حتى أحدث
 لها وضع ثان ولا ريب أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتصوروا
 لوازم قولهم ، ولو تصوروه حتى التصور لما تكلموا به .

الوجه السادس والثلاثون : مما يبين بطلان هذا التقسيم أن أصحابه متنازعون
 في أشهر الكلام وأظهره استعمالا نزاعا كثيرا لا يمكن معه الحكم لطائفة على
 طائفة ، فله كان الفرق الذي ادعيتهم ثابتا في نفس الأمر أمكن الحكم بينكم
 مثال ذلك أن العام المخصوص إما أن يقال كله حقيقة ، وإما أن يقال كله مجاز
 وإما أن يقال بعضه حقيقة وبعضه مجاز ، سواء قيل أن التخصيص المحصل حقيقة
 والمنفصل مجاز والباقي حقيقة ، أو قيل الاستثناء وحده حقيقة دون سائر
 المنفصلات ، فأى قول من هذه الأقوال قبل على تقدير التقسيم إلى الحقيقة والمجاز
 فهو باطل إلا قول من جعل الجميع حقيقة ، فيلزم بطلان التقسيم على التقديرين .
 يبان ذلك أن الذين قالوا العام المخصوص كله حقيقة ، وهم أكثر العلماء
 من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، بل أكثرهم أصحاب مالك والشافعي وأحمد
 ولم يذكروا في ذلك نزاعا ، واحتجوا بجميع تستلزم في المجاز .

قال الشيخ أبو إسحاق الأسفرياني (مسئلة) في العموم إذا خص هل يكون
 حقيقة في الباقي أو مجازا ؟ فاختلف الناس في ذلك فذهب طائفة إلى أنه يكون .

حقيقة فيما بقي سواء خص بدليل متصل كالاستثناء ، أو بدليل منفصل كدليل العقل والقياس وغير ذلك . قال وهذا مذهب الشافعي وأصحابه ، وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ؛ قال وذعبت طائفة إلى أنه يكون مجازاً في الثاني ، سواء خص بدليل متصل أو منفصل . وهذا مذهب المعتزلة بأسرها وهو قول عيسى بن أبان وأكثر أصحاب أبي حنيفة . وحكى بعض الأشعرية أنه مذهب الأشعرية أيضاً ؛ وذعبت طائفة إلى أنه إن خص بدليل متصل كان حقيقة في الباقي ؛ وإن خص بدليل منفصل كان مجازاً . ذهب إلى هذا الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة .

قال : وقائدة الخلاف في هذه المسئلة أن من يقول إن ذلك حقيقة في الثاني يحتاج بلفظ العموم فيما يخص منه بمجرد من غير دليل يدل عليه ، ومن يقول إنه يكون مجازاً لا يمكنه الاحتجاج بالعموم المخصوص فيما بقي إلا بدليل يدل على أنه محمول على ذلك . قال وهذا الذي حكى عن الأشعرية لا يحجى . على قوله . من وجوب (أحدهما) أن اللفظ المشترك عنده بين العموم والمخصوص ، إذا دل الدليل على العموم كان حقيقة فيه ، وإذا دل الدليل على المخصوص كان حقيقة فكيف يصح على قوله أن يقال إنه حقيقة فيما بقي بعد التخصيص (والثاني) أنه يقول إن اللفظ المستعمل فيما بقي يحتاج فيه بمجرد من غير دلالة ، وهذا معنى قولنا إنه حقيقة في الثاني ، فإذا سلم هذا لم يكن تحت قولنا إنه مجاز فيما بقي معنى فإن من قال إن ذلك يكون مجازاً فيما بقي استدلل بنسكته واحدة وهي أن لفظ العموم موضوع للاستغراق بتجريد ؛ فإذا دل الدليل على تخصيصه فإنه يحمل على المخصوص ويعدل به عن موضوعه بالقرينة التي دلت على خصوصية اللفظ وإذا عدل به عن موضوعه إلى غيره كان استعماله فيه مجازاً لاحقة . ألا ترى أن اسم الأسد موضوع في الحقيقة للبهيمة ، وإذا استعمل بقرينة في الرجل الشجاع كان مجازاً . وكذلك الخمار اسم في الحقيقة للبهيمة . وإذا استعمل بقرينة في الرجل البائد كان مجازاً . وكذلك لفظ العموم إذا استعمل في المخصوص بقرينة كان مجازاً . قالوا ويلنا أن لفظ العموم إذا ورد مطلقاً فإنه يقتضى استغراق الجنس . فإذا ورد دليل التخصيص فإن ذلك

الدليل يبين ما ليس بمراد باللفظ ويخرجه عنه ليكون هذا الدليل قد أثر فيما يخرج عنه ويبين أنه ليس بمراد به يؤثر فيما بقي ؛ بل يكون ما بقي الحكم ثابت فيه باللفظ حسب ما الذي يدل على هذا أن الدليل التخصيص متوافر لحكم ما بقي من اللفظ مضاده فلا يجوز أن يؤثر فيه يثبت الحكم مع مضادته له ومناقضته ، فإنما يؤثر في إسقاط الحكم عما أخرجه وخصه ؛ إذا كان كذلك كان الحكم ثابتاً فيما لم يدخله التخصيص بنفس اللفظ من غير قرينة ، وكان حقيقة فيه لا مجازاً فيصير لأهل الحرب حديثاً اسماً كل واحد منهما حقيقة فيهم ، أحدهما حقيقة فيهم مجرد ، وهو قوله : اقتلوا أهل الحرب ، والآخر حقيقة فيهم عند وجود قرينة ، وهو أن يقولوا اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، وليس يمنع مثل هذا : ألا ترى أنه إذا قال أعطوا فسيلاناً ثوباً أصفر ، كان ذلك حقيقة في الثوب الأصفر بهذا اللفظ ، فإذا قال : أعطه ثوباً ولا تعطه غير الأصفر ، كان ذلك حقيقة فيه عند وجود القرينة . فكذلك هذا مثله ، وبخالف هذا إذا استعمل اسم الحمار في الرجل البليد واسم الأسد في الرجل الشجاع ، لأن ذلك اللفظ يحمل عليه بالقرينة الدالة عليه لا بمجرد اللفظ . فإن القرينة تدل على المراد باللفظ وهي عائدة له في الحكم . فهي دالة على ما أريد به . فكان اللفظ مستعملاً بالقرينة فكان مجزأ . وليس كذلك استعمال لفظ المرموم في المرموم ، فإن ما يثبت المراد باللفظ ، وإنما يثبت ما ليس بمراد فكان استعمال اللفظ في المراد بنفسه لا بالقرينة ، فإنه لا يجوز أن يكون مستعملاً بالقرينة والقرينة مضادة له . فكان ذلك حقيقة فيما استعمل فيه لا مجازاً .

قال : ودلالة ثانية على من ساوى بين القرينة المتصلة والمنفصلة . معنى جعل الجميع مجازاً . وهو أنا نقول لا نفرق عند أهل اللغة بين قول القائل لفلان خمسة دراهم وبين قوله عشرة إلا خمسة . في أن كل واحد من اللفظين يعبر به عن خمسة ويدل عليها ، فلما كان لفظ خمسة فيها كذلك قالوا عشرة إلا خمسة يجب أن يكون حقيقة فيها . وهكذا يجب حكم كل دليل على تخصيص اللفظ بما يتصل به فأما من فرق بين الدليل المتصل والمنفصل فإنه فصل بين الموضوعين

بأن قال الـ كلام إذا اتصل بعضه ببعض بنى بعضه على بعض فكان ذلك حقيقة فيما بقى . وإذا انفصل بعضه عن بعض لم يبين فكان مجازاً فيه . قال ؛ وهذا غلط لأنه فرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة في أن اللفظ مبنى عليها ودلالة على ما ليس بمراد منه وما بقى يكون ثابتاً فيها باللفظ لا بقرينة . فيجب أن لا يفترق حالها بوجه . وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمة أصحاب الشافعى . كالقاضى أبى الطيب الطبرى وأبى إسحاق الشيرازى وأبى نصر بن الصباغ . قال أبو الطيب :

فصل

وإذا خص من العموم شئ لم تبطل دلالة فى الثامى . وقال عيسى بن أبان بصير مجازاً وتبطل دلالة . واحتج من نصر قوله بأن اللفظ صار مستعملاً فى غير ما وضع له . فاحتاج إلى دليل يدل على المراد به . فإن افطه لا يدل عليه . وصار بمنزلة المجهول الذى لا يدل على المراد بلفظه ويحتاج إلى قرينة تفسره وتدل على المراد به . قال وهذا عندنا غير صحيح لأن فاطمة إحتجت بقوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلم ينكر أحد إحتجاجها بهذه الآية وإن كان قد خص منها الولد القائل والرقيق والكافر وإنما خصوا ميراث رسول الله ﷺ بسنة خاصة . فدل هذا على أن تخصيص العموم لا يمنع من الإحتجاج به فيما لم يخص منه ،

قال وأيضاً : فإن دلالة اللفظ سقطت فيما عارضه الخاص لأنه أقوى منه وفيما عداه أقيّة لأنه لا معارض له بلجاز الإحتجاج به فيما لم يخص منه .

فإن قال : هذا متقضى على أصلك بالعملة إذا خصت فأه لا يجوز الإحتجاج بها فيما لم يخص منها . فالجواب : أن العملة إذا خصت كانت متقضى فلم تكن عملة لذلك الحكم وليس كذلك العموم فإنه إذا خص منه شيئاً كانت دلالة أقيّة فيما لم يخص منه لأنه إنما كان دليلاً فى جميع ما تناوله من الجنس لكونه قولاً لصاحب الشريعة لا معارض له فيه وهذا المعنى يوجد فيما لم يخص منه لأن التخصيص يحصل بإقرار الشرط أو الصفة أو الغاية ولا يمنع الإحتجاج به .

فكذلك التخصيص باللفظ المنفصل ..

قال وأما الجواب عن قول المخالف أنه مستعمل في غير ما وضع له وأنه غير دال على المراد به ويحتاج إلى قرينة ، فلانسلم أنه غير مستعمل في غير ما وضع له ، لأن هذا اللفظ موضوع للعموم بمجرد وللخصوص بقرينة وهذا غير ممتنع في اللغة لأبنا أجمعنا على أنه موضوع بمجرد للعموم والخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقتلوا المشركين إلا أهل الكتاب ، ليس مجازاً وهو مستعمل فيها وضع له والقرينة المنفصلة في معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة الاستثناء مع المستثنى منه ، وكذلك قول القائل : خرج زيد يكون إخباراً عن خروجه وتضم إليه لفظة ما فيكون إخباراً عن ضده وتضيف إليه الحمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة فكذلك في مسألتنا قال هذا يؤدي إلى ألا يكون في اللغة مجاز ، إذ قولنا بمر موضوع للماء الكثير بمجرد ، وللعالَم أو الجواد بقرينة ، والأسد موضوع للبهيمة بمجرد والرجل الشديد بقرينة ، والحمال للبهيمة وللرجل البليد بقرينة ، وإذا كان كذلك بطل هذا الجواب .

قيل : لو لزمى هذا في التخصيص لزمه في الاستثناء فإن المخالف يقول في الاستثناء مثل ما نقول نحن في التخصيص ولا فرق بينهما .

وجواب آخر : وهو أن هذه المواضع إثباتها مجازاً إما بالتوقف من جهة أهل اللغة وليس في تخصيص العموم أنه مجاز توقف فلم يجعله مجازاً إلا لظاهر استعمال الحقيقة . وجواب آخر : وهو أن هذا كلام في العبادة لا يجدى شيئاً وإنما المقصود هل يبطل اختصاص دلالة اللفظ ويمتنع الاحتجاج به أم لا ؟ وعند المخالف تبطل دلالة اللفظ ويمتنع الاحتجاج به ، وهذا ظاهر القساق .

وقوله : إن اللفظ لا يقي . عن المراد وهو بمنزلة المجهمل خطأ لأن المجهمل غير دال بلفظه على شيء . والعموم دال على ما تناوله ، وإنما أخرج بعضه بدليل أقوى منه وبقي الباقي على موجب اللفظ وبيانه ، وقال الشيخ أبو إسحق في العم .

فصل

وإذا خص من العموم شيء لم يصر اللفظ مجازاً فيما بقي ، وقالت المعتزلة يصير مجازاً ، وكذلك الشيخ أبو نصر بن الصباغ ، صرح بذلك في كتاب العمدة في أصول الفقه ولا نزاع بين المتقدمين من أصحاب الشافعي وأحد أن العام المخصوص حقيقة ، وكذلك أصحاب مالك وإن كان بين المتأخرين منهم نواع في ذلك ، كما لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه حجة ، ومن نقل عن أحد منهم أنه لا يحتاج بالعام المخصوص فهو غلط أقبح غلط وأخشنه ، وإذا لم يحتاج بالعام المخصوص ذهب أكثر الشريعة وبطلت أعظم أصول الفقه . وما هنا مسئلتان (إحداهما) أنه هل يصير مجازاً بعد التخصيص أم هو حقيقة (والثانية) : هل يحتاج به بعد التخصيص أم لا ؟ وبعض المصنفين الغالطين يجعلها واحدة ويبنى إحداهما على الأخرى فنقول : إذا بقي مجازاً صار مجازاً فلا يحتاج به ، وهذا غلط بقرينة أن العام المخصوص بالاستثناء والشرط والغاية والصفة وبديل البعض من الكل لا يحتاج به عند من يجعل ذلك مجازاً ، ومن نسب إلى الأئمة هذا وهذا فقد كذب عليهم ، ويلزم هؤلاء أن يكون أفضل الكلام وأعلاه الذي لا يدخل في الإسلام إلا به وهو كلمة لا إله إلا الله مجازاً وأن يكون (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) مجازاً وأن يكون قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) مجازاً وأن يكون قوله (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مجازاً وفساد هذا معلوم بالضرورة لغة وشرعاً وعقلاً ، وقبح الله قولاً يتضمن أن يكون لا إله إلا الله مجازاً فلا كان المجاز ولا يكون ولا هو كائن .

وسياق بيان أن أرباب المجاز يلزمهم أن يكون قولنا محمد رسول الله مجازاً ، بل ذلك صريح قولهم فإنهم صرحوا أن الإضافة تقييد وأصابوا في ذلك وصرحوا بأن اللفظ وضع مطلقاً لا مقيداً ، فاستعماله في المقيد استعمال له في غير ما وضع له كاستعمال العام في الخاص وذلك المجاز بعد

التخصيص كذا المجاز بعد التقييد ، فإن الإضافة تقييد المطلق كما أن الاستثناء والشرط والغاية والبدل والصفة تخص العموم ، وقد صرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز ، قال وكذلك عامة الأفعال كقام وقعد وانطلق وجاء ، قال : لأن الفعل يستفاد منه المجلس ، ومعلوم أن الفاعل لم يكن منه جميع القيام ، وسبأني تمام كلامه والبيان الواضح في فساد .

والمقصود أن على هذا القول الفاعل يكون قوله تعالى (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) وقوله (وأرسلناك للناس رسولا) وقوله نبئت الله النبيين مبشرين ومنذرين كل ذلك مجازاً لا حقيقة له بل كل فعل أخافه الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له على قول هذا المبتدع الضال ، فإن الفعل جنس ، والمجلس يطلق على جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الأمور السكائات من كل من وجد منه القيام ، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخلة تحت اليوم ، هذا محال ، وإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة .

فاظر كيف أقر واستدل وقرر أن أفعال الله كلها مجاز ، خلق السموات والأرض عنده مجاز ، وقد صرح بأن المجاز يصح فيه ، وأرسل رسوله بالهدى ودين الحق مجاز عنده ، فصح الله هذا القول ولا يبارك الله في أصل يتضمن هذا الكفر والجنون وقد صرح مغل^(١) الجهمية بأن خلق واستوى مجاز فلا خلق في الحقيقة ولا استوى على عرشه فإن الخلق فعل فلا يصح قيامه به عنده لأنه ساحت فلم يقم به خلق الله ، وإنما يقال خلق على سبيل المجاز لتعلق العدمي بين المخلوق وبينه سبحانه .

وإن جني وذووه لو اعترفوا بأن له سبحانه أفعالا حقيقة لمكانت كلها مجازاً عندهم لما قرره من دلالة الفعل على جميع الأفراد والمجلس ، وأما أن يستحيوا من العقلاء ويقولوا أن ذلك حقيقة فيلزمهم التناقض وهو أيسر

(١) قال في اللسان : للتل وجع البطن من تراب مغلة الهابة والنافع تغفل مغلا
غنى مغلة وللراد هنا مرهمهم .

الإلزامين ، فالأفعال دالة على المصادر للطفلة لا العامة ، فإذا التزم هؤلاء أنها مجازات لتقييدها بفاعليها كان ذلك كالإزام أولئك أن الألفاظ العامة إذا خصت صارت مجازات ، فكما لزم أولئك أن تكون لا إله إلا الله مجازاً ، لزم هؤلاء أن يكون محمد رسول الله مجازاً ، إذ تقييد هذا المطلق قد أخرجه عندهم عن موضوعه ، كما أن تخصيص ذلك العام قد أخرجه عند أولئك عن موضوعه ، والماتفتان غفلتان أقيح خطأ : فاللفظ لم يخرج عن موضوعه بالتخصيص ولا بالتقييد وبزيده إيضاحاً .

الوجه السابع والثلاثون : إن اللفظ لو كان يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه لكان له عدة موضوعات بحسب تعدد قيوده . فإذا أن يدعى أنه مجاز في ذلك كله أو حقيقة في الجميع ، أو يفرق بين بعض المحال وبعض ، فالأول والثالث باطلان فيتمين الثاني .

مثال ذلك في الأفعال أنهم يقولون : قام ، فيفيد إثبات القيام ، ويقولون : ما قام فيفيد انتفاء القيام ، ويقولون أقام ، فيفيد معنى آخر وهو الاستفهام عن وجرد القيام ، ويقولون متى قام . فيفيد السؤال عن زمن قيامه . ويقولون أين قام فيفيد السؤال عن مكان قيامه . ويقولون بقرم ، فيفيد عن معنى قام ويقولون لم ، فيفيد عن المعنيين ، وقد اختلفت دلالة اللفظ باختلاف هذه القيود ، وهي حقيقة في الجميع . وكذلك إذا قلت للمسلمون كلهم في الجنة كان حقيقة ، وإذا قلت للناس كلهم في النار إلا المسلمين كان حقيقة ، وإذا قلت أعق رقبة كان حقيقة وإذا قلت رقبة مؤمنة كان حقيقة ، وكذلك إن زدت في تقييدها بالغة عاقلة عربية ناطقة ونحو ذلك نقصت دلالة اللفظ المطلق ولم يخرج عن حقيقته ، ومن زعم أنه قد خرج عن حقيقته وموضوعه فقد أخطأ . فهكذا إذا قلت ركبنا البحر فهاج بنا ، كان حقيقة ، فإذا قلت أتينا البحر فاقبضنا منه علماً كان حقيقة ، وكذلك إذا قلت خرجنا في السفر فعرض لنا الأسد فقطع علينا الطريق كان كلاماً يبدأ بنفسه في المراد منه ، فإذا قلت نزلنا على الأسد فجأنا وأفرانا كان يبدأ بنفسه وكان حقيقة وهو موضوع لكلا المعنيين مستعمل في موضوعه كالطلق والمقيد

سواء . فأى فرق بين ذلك حتى يدعى المجاز في بعض الاستعمالات والحقيقة في بعضها .

ولهذا لما تقطع لهذا من تقطع له من الأذكياء صاروا فريقين : فرقة أنكرت المجاز بالكلية ، وفرقة ادعت أن اللغة كلها إلا النادر منها مجاز ، فأهم رأوا فساد تلك الفروق وتناقضها فلم يرضوا لأنفسهم بالتناقض والتحكم البارد . يوضحه :

الوجه الثامن والثلاثون : إنه إن كان في اللغة مجاز على الوجه الذى يذكرونه لزم أن تكون كلها مجازاً ، وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة .

يبان ذلك أن المقدرات ثلاثة أنواع : أسماء وأفعال وحروف ، وهى روابط بين الأسماء والأفعال ، وهذه الروابط دلالتها على معناها الإفرادى مشروطة بذكر متعلقها وهو القرينة المينة لمعناها ، فدالتها الموقوفة على القرينة لاتدل بمطلقها ، وذلك أمارة المجاز عندهم ، بل هذا أبلغ في ثبوت المجاز حيث كانت القرينة شرطاً في إقامتها ، فهم بين أمرين : إما أن يدعوا أن الحروف كلها مجاز فهذا غلط ، لو كان المجاز ثابتاً قائماً لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذى هى مستعملة فيه ، بل استعمالها في موضوعاتها . وإما أن يقول إن توقف فهم معناها على القرينة لا يوجب لها أن تكون مجازاً فيقال لهم وهكذا الأسماء والأفعال التى لها دلالة عند الاقتران ودلالة عند التجرد لا يودى توقف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازاً . وهل الفرق إلا تحكم محض ؟

فإن قلتم : الأسماء والأفعال لها دالتان : دلالة عند التجرد ودلالة عند الاقتران ، فأمكن أن يكون لهما حجتان . وأما الحروف فلا تدل إلا مع الاقتران فليس لها حجة حقيقة ومجاز . قيل لكم دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء لا فرق بينهما لغة ولا عقلاً ، فإن قولك رجل وماء وتراب يركضونك فى وعلى وثم وقام وقعد وضوب ، فالجميع أصوات

ينعق بها لا تفيد شيئاً وشرط إقادتها تركيبها، فكما أن شرط إقاده الحرفه تركيبه مع غيره فشرط إقاده الإسم والفعل تركيبهما .

فإن قلت : أنا أقدم من رجل وما . وتراب مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها . قيل : فأنهم من قولك في ودل وثم مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها ، وهي الظرفية والاستعلاء والترتيب والترأخي .

فإن قلت : لا يعقل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف ، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعمل والمستعمل عليه ، ولا معنى الترتيب إلا بالمرتب والمرتب عليه ، وهذه هي متعلقات الحروف . قيل : لا فرق بينهما فإنه يفهم من (في) ظرفية مطلقة ومن (على) استعلاء مطلق ، ومن ثم ترتيب مطلق ، كما يفهم من رجل وما . وتراب ممان مطلقة ، وهي صور ذهنية مجردة لا يقادها علم بوجودها في الخارج ولا عدمها ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها ، بل هي تخيلات ساذجة ، وهم معانيها المخصوصة المقيدة متوقف على ترتيبها ، فإذا قلت جاني رجل فأكرمت ، كنت دلالة على المعنى المقيد ، كدلالة الحرف على معناه المقيد عند تركيبه ، كقولك علوت على السطح ، وتقول (على) للاستعلاء . (وفي) لأرواح فتفيد الحكم على معناها المطلق ، كما تقول **الذكر** أشرف من الأنثى ، والرجل أنفع من المرأة ، فيفيد الحكم على المعنى المطلق .

فهنا ثلاثة أمور وهي متبعة في الحروف وتسميها ، بأنك تقول (على) مجردة وتقول على الاستعلاء ، وتقول زيد على السطح كأنقول رجل . والرجل خير من المرأة فدهوى الجاز في بعض ذلك دون بعض تحكم لا وجه له ، ودلالة الإسم والفعل على المعنى المطابق من غير تفيد إن كانت هي حقيقة اللفظ كان كل مقيد مجازاً ، وإن كانت دلالاتها عند التفيد لم توجب لها مفارقة الحقيقة . فكل مقيد حقيقة . ألا ترى أنك تقول عندي رجل فيكون له دلالة ، فإذا قلت : الرجل عندي تنهيت دلالاته وانتقلت من التنكير إلى التعريف ، فإذا قلت عندي رجل مالم تقيد بقيد منع دلالاته على غيره ، فإذا قلت عندي رجلان كان له دلالة أخرى ، فإذا قلت رجلاً تنهيت الدلالة ولم يخرج بذلك عن حقيقة

وموضوعه ، بل اختلفت دلالاته بحسب القرائن التي تكون في لوله تارة وفق أوسطه تارة وفي آخره تارة ، وهي متعلقة به وتكون منفصلة عنه تارة ، إما لفظية وإما عرفية وإما عقلية ، فهذا أمر معلوم عند الناس في مخاطبات بعضهم مع بعض ، وهو من ضرورة الفهم والتفهم لا يتخمس بلفظ دون لغة .

فالفرق بين المعاني المطلقة والمقيدة أمر ضروري ، والحاجة في التمييز بينهما في العبارة من لوازم التعلق ، فمن ادعى أن بعضها هو الأصل ، وأن اللفظ موضع له أولاً ، ثم عقل عنه بعد ذلك إلى المعاني الأخر فهو مكابر ، إذ تصور تلك المعاني والتمييز عنها أمر لازم للناطق ونطقه ، بل نقول إن لزوم المقيد له وحاجته إلى التمييز عنه وإنه له فوق حاجته إلى المطلق ، فإن القصد من الخطاب قيام مصالح الترع للإنسان بالفهم والتفهم ، والمطلق صورة ذهنية لا وجود لها في الخارج . وكذلك اللفظ المطلق المجرد لا يقيد قائدة وإنما عمل الإفادة والاستفادة هو طلب للمعاني المقيدة والألفاظ المقيدة ، فهو التي تشتد الحاجة إلى طلبها والتعبر عنها ، فهؤلاء عكسوا الأمر فجعلوا ما لا غنى للناطق عنه ، مجازاً وما لا يحتاج إليه ، ولا تشتد حاجته إلى فيه وتفهمه حقيقة .

(والقصود) إنه إن كان الجواز حقاً ثابتاً فاللغة كلها مجاز ، فإن الألفاظ لا تستعمل إلا حقيقة ودلالاتها عند التقيد تخالف دلالاتها عند الإطلاق ، وإن كانت الحقيقة موجودة فإن اللغة كلها حقيقة ما دلت على المراد بتركيبها . وهذا شأن جميع الألفاظ . يوضحه :

الوجه التاسع والثلاثون : إن هؤلاء أتوا من تقدير في الذهن لا حقيقة له فإنهم أصابهم في تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها ثم الحكم عليها بمجرد حكم وعلم اعتد قديماً بحكم خبره ما أصاب للتطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخضعها مطلقاً عن كل قيد ، ثم حكموا عليها في تلك الحال بأحكام ، ورأوا وجودها الخارجى مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام ، فبقوا حائرين بين إنكار الوجود الخارجى وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروها مجردة مطلقة ، فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة

مطلقة ويسمونها للكل، أي المثالات التي تشبه الحقائق الخارجية، وتارة يثبتونها مقارنة للشخصات لا لتأرقها، وتارة يجعلونها جزءاً من المعينات، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهني لا وجود لها في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلا مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون المطلوب، وهؤلاء الذين جردوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجية فلم يجعلوها داخلية في حقيقتها، فأنبتوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا في مكان، ولا ساكناً ولا متحركاً، ولا هو في العالم ولا خارجه ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل ولا يوصف بصفة ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا هذه هي أراض خارجة عن حقيقته، وجعلوا حقيقة تلك الصورة الخيالية التي جردوها، فهي المعنى والحقيقة عند هؤلاء الذين اعتبروها مجردة عن سائر القيود وجعلهم تلك الأمور التي لا تكون إنساناً في الخارج لأنها خارجة عن حقيقته كجعل هؤلاء القيود التي لا يكون اللفظ مفيداً إلا بها مقتضية لجازم.

فتأمل هذا التشابه والتناسب بين الفريقين، هؤلاء في تجرييد المعاني وهؤلاء في تجرييد الألفاظ، وتأمل ما دخل على هؤلاء وهؤلاء من الفساد في اللفظ والمعنى، وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد في العلوم ما لا يبرمه إلا الله تعالى.

(الوجه الأربعون) إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به، والقارئ ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة؛ والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية، والعرفية إما عامة وإما خاصة، وتارة يكون العرف عرف التكلم أو عادة، وتارة عرف الخطاب وعادة. فإلّا الذي تعتبرون في الجازم من تلك القرائن، هل هو الجميع؟ فكل ما اقترن به شيء من ذلك كان مجازاً، لجميع لغات بني آدم مجاز، أو اللفظية دون المعنوية أو العكس، أو بعض اللفظ دون بعض،

فلا يذكرون نوعاً من ذلك إلا طويلاً بما تفرق به وبين بقية الأتباع لغة أو عقلاً أو شرعاً ، وكانوا في ذلك متحكين مفرقين بين ما لا يسوغ التفرق بينه .

الوجه الحادى والأربعون : إن جمهور الأمة على أن العام المخصوص حقيقة ، سواء خص بمتصل أو منفصل ، بعقل أو لفظى كما تقدم ، وإنه حجة بإجماع الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وإنما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور المنفصلة التي شهد لها رسول الله ﷺ بأنها خير القرون ، وقالوا إنه يصير بعد التخصيص مجازاً ، وقال بعضهم يبق مجازاً لا يخرج به ، فقال لهم الجمهور هو بعد التخصيص مستعمل فيما وضع له ، قالوا فإنه موضوع للمعوم بمجرد ، وللخصوص بقرينة متصلة به مثل الاستثناء ، فإن قوله اقلوا المشركين إلا أهل الكتاب ليس مجازاً وهو مستعمل فيما وضع له ، والقرينة المنفصلة في معنى القرينة المتصلة ، والخاص مع العام بمنزلة المستثنى مع المستثنى منه ، ولذلك يقول القائل خرج زيد ، فيكون إخباراً عن خروجه ، ويعلم إليه ما ، فيكون إخباراً عن ضده ، وتضيف إليه الحمزة فيكون استفهاماً ، وكل ذلك حقيقة ، فكذلك في مسئلتنا .

هذه ألفاظ القاضي أبي الطيب ، فتأمل كيف هي صريحة في نفي المجاز ، وأن اللفظ موضوع لمطلق المعنى وبالقرينة لغيره ، وأن ذلك كله حقيقة ، وهذا هو التحقيق دون التحكم والتناقض ، ولهذا لما فهم القائلون بأنه يشير مجازاً بعد التحقيق عن ذلك ألزموا الجمهور نفي المجاز ، فقالوا هذا يؤدي إل أن لا يكون في اللغة مجاز . قالوا لأن قولنا (بحر) موضوع البناء الكثير بمجرد ، والعالم والمواد بقرينة ، والأسد موضوع الحيوان المفترس بمجرد ، وللرجل الشجاع بقرينة . وإذا كان كذلك ارتفع المجاز في اللغة . وهذا سؤال صحيح ، ولهذا لم يجبه عنه منازعونهم إلا بأنه مفترق بالإلزام ، فقالوا في جوابهم إن هذا لأن إلزامنا في التخصيص لزمكم في الاستثناء ، فإذا كنتم تقولون في الاستثناء ما تقولونه نحن في التخصيص .

هذا لفظ جواهم ، فقد اعترف الفريقان بأن القول يكون العام المخصوص حقيقة بنى المجاز بالكسبة ، ولم يكن عند القائلين جواب سوى أن هذا يلزمنا ويلزمكم جميعاً ، ثبت باعتراف الفريقين لزوم نفي المجاز لكون العام المخصوص حقيقة ، وجمهور أهل الأرض على أنه حقيقة ، بل لا يعرف في ذلك خلاف متقدم البتة . فإذا كان الحق أنه حقيقة ولزمه نفي المجاز ولازم الحق حق ، فنفي المجاز هو الحق ، فهذا تقرير نفي المجاز من نفس قولهم تقريراً لا حجة لهم في دفعه .

الوجه الثاني والأربعون : إن القائلين بالمجاز قالوا - واللفظ لآفي الحسنة - يعرف المجاز بالاستدلال ، وذلك بأن يسبق إلى أذهان أهل اللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة معنى من المعاني دون معنى آخر ، فعلوا بذلك أنه حقيقة فيما سبق إلى الفهم ، لأنه لولا أنه قد اضطرب السامع من تحدد الواضعين إلى أنهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى ما سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره .

فهذا الكلام يتضمن أمرين (أحدهما) أن يكون السابق يسبق إلى أفهام أهل اللغة دون غيرهم . فمن لم يكن من أهل اللغة العربية التي بها نزل القرآن ، لم يكن من أهل هذه اللغة كالنبط الذين أحكروا عاداتهم استعمال كثير من الألفاظ في غير ما كانت العرب تستعملها فيها ، وحينئذ فلا عبرة بالسبق إلى أفهام النبط الذين ليسوا من هؤلاء العرب العرباء ، فأكثر القائلين بالمجاز أو كلهم ليسوا من أولئك العرب ، بل من النبط الذين لا يحتاج بفهمهم باتفاق العقلاء ، وأما العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ففهمهم هو الحجة .

فقولكم أمادة الحقيقة السابق إلى الفهم . أفهم هؤلاء تريدون أم فهم النبط ؟

وإذا كانت العبرة بفهم العرب فافهم العرب فافهم وكتبه ورسله والعقلاء . أن أحداً منهم لم يقل قط إن هذا اللفظ مستعمل فيما وضع له . وهذا غير مستعمل فيما وضع له . ولا قال عربي واحد منهم إن هذا حقيقة وهذا مجاز . ولا قال أحد منهم إن هذا المعنى هو السابق إلى الفهم من هذا اللفظ دون هذا

المعنى ، بل هم متفقون من أولهم إلى آخرهم على أن كل لفظ معه قرينة يسبق إلى الفهم ما يدل عليه مع تلك القرينة ، وذلك بالاضطرار لهم ، لم يوقفهم عليه موقف ، بل هو معهم من أصل النشأة ، وهم أكل عقولا وأصح أذهاناً أن يحدروا الألفاظ عن جميع القرائن وينتقوا بها كالأصوات الغفل التي لا تفيد شيئاً .

الأمر الثاني : قولكم أن يسبق إلى أنفهام أهل اللغة عند سماع اللفظة من غير قرينة معنى ، فهذا نكرة في سياق النفي يعم كل قرينة ، وليس شيء من الكلام المؤلف المقيد بقيد قرينة ، بل إما أن يكون مؤلفاً من إسمين أو من إسم وفعل أو من إسم وحرف على رأى ، ولا بد أن تعرف عادة المتكلم في خطابه ولا بد من سياق يدل على المراد ، ولا بد من قيد يعين المراد ، فإن أردتم السبق إلى الفهم بدون كل قرينة ، فهذا غير موجود في الكلام المؤلف المنظوم ، يوضحه :

الوجه الثالث والأربعون : إن الفاتلين بالمجاز قالوا : الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً ، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً بقرينة ، ومنهم من قال القرينة استعمال الحقيقة في موضوعه ، والمجاز استعماله في غير موضوعه ، وعلى التقديرين فالاستعمال عندكم داخل في حد الحقيقة ، والمجاز إما بالتضمن على الرأى الأول وإما بالمطابقة على الرأى الثاني ، وإذا كان كذلك فاللفظ المجرد عن جميع القرائن لا يستعمله العقلاء لا من العرب ولا من غيرهم ، ولا يستعمل إلا مقيداً ، والاستعمال بقيد قطعاً ، ولا يجتمع قولكم إن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ، وقولكم هي ما يسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة ، فتأمل ، يوضحه :

الوجه الرابع والأربعون : وهو ما يرفع المجاز بالكلية أنهم قالوا إن من علامة الحقيقة السبق إلى الفهم ، وشرطوا في كونها حقيقة الاستعمال كما تقدم ، وعند الاستعمال لا يسبق إلى الفهم غير المعنى الذي استعمل اللفظ فيه فيجب أن يكون حقيقة ، فلا يسبق إلى فهم أحد من قول النبي ﷺ في الفرس الذمعة

حكيه ، إن وجدناه لبحراً ، الماء الكثير المستبحر ، فإن في (وجدناه) ضميراً يعود على الفرس يمنع أن يراد به الماء الكثير ، ولا يسبق إلى فهم أحد من قوله عليه السلام (إن غالباً سيف الله على المشركين) أن غالباً حديدة طويلة لها شفرتان ، بل السابق إلى الأنهام من هذا التركيب نظير السابق من قولهم : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، ونظير السابق إلى الفهم من قوله إنه قال لا إله إلا الله بعد ما علوته بالسيف ، فكيف كان هذا حقيقة وذلك مجازاً ، والسبق إلى الفهم في الموضعين واحد ؟

وبذلك قوله عليه السلام في حمزة إنه أسد الله وأسد رسوله وقول أبي بكر رضي الله عنه في أبي قتادة لا يعدد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك عليه ، لم يسبق فهمه إنه الحيوان الذي يمشي على أربع ، بل يسبق من قوله إن ثلاثة حفروا رية أسد فوقعوا فيها فقتلهم الأسد ، معناه ولا يفهم أحد من قوله تعالى (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) إن الجوع والخوف طعام يؤكل بالغم ، بل هذا التركيب لهذا المفعول مع هذا الفعل حقيقة في معناه كالتركيب في قوله (أطعمهم من جوع) ونسبة هذا إلى معناه المراد به كنسبة الآخر إلى معناه ، وفهم أحد المعنيين من هذا العقد والتركيب كفهم المعنى الآخر والسبق كالسبق ، والتجريد عن كل قرينة ممتنع وكذلك من سمع قوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فن صالحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه ، لم يسبق إلى فهمه من هذا اللفظ غير معناه الذي سبق له وقصد به وإن تقبيل الحجر الأسود ومصاحفته منزل منزلة تقبيل يمين الله ومصاحفته ، فهذا حقيقة هذا اللفظ ، فإن المتبادر السابق إلى الفهم منه لا يفهم الناس منه غير ذلك ، ولا يفهم أحد منه أن الحجر الأسود هو صفة الله القديمة القائمة به ، فهذا لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلاً ، فدعوى أن هذا حقيقة وأنه خرج إلى مجازة هذا التركيب خطأ . ونسكة هذا الوجه أن المجرى لا يستعمل ولا يكون حقيقة ولا مجازاً ، والمستعمل معه من القرائن ما يدل على المراد

منه ويكون هو السابق الى الفهم والمقدمتان لا يشكرهما المتارح ولا أحد من العقلاء . وذلك مما يرفع الجواز بالكلية .

الوجه الخامس والأربعون : إن القائلين بالجواز قد أبطل بعضهم ضوابط بعض . قال أبو الحسين . وقد قيل إن الشيء إذا سمى باسم ما هو جزاء عنه كان حقيقة كقوله تعالى (وجزاء سبعة سبعة مثلاً) أو باسم ما يؤدي إليه كالنكاح أو باسم ما يشبهه كنسمة البليد حاراً كان مجازاً . قال أبو الحسين : ولقائل أن يقول لا يمتنع أن يستعمل في الشيء وفيما يشبهه وفيما هو جزاء عنه وفيما يؤدي إليه في أصل الوضع .

قال شيخنا : وقول هؤلاء باطل بل هو بالعند أحق ، فإن الشيء يسمى باسم ما هو جزاء عنه فيكون حقيقة كقوله تعالى (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وقوله ﷺ من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة . قال تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وقال تعالى (فاستقيموا لکم فاستقيموا لهم) وقال تعالى (إن تعصروا الله يتصركم - وإنصروا الله من نصره) وكذلك سمى الشيء باسم ما يشبهه ويكون حقيقة بل عامة أسماء الحقائق وأسماء الأجناس معلقة على الشيء وعلى ما يشبهه ، فكون الشيء يشبه المعنى يقتضى كون اللفظ حقيقة فيهما متواضعا أو مشككاً ، ولا يقتضى أن يكون مجازاً في أحد المتشابهين كما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى .

وكذلك لفظ النكاح فلم يقع في القرآن إلا والمراد به العقد أو القصد والوطء فيتناولهما جميعاً ، وأما اختصاصه بالوطء وحده فليس في القرآن ولا في موضع واحد لكن اللفظ العام لشئيين في النهي يتناول النهي عن كل واحد منهما بخلاف الأمر فإنه يتناولهما جميعاً فلا يكون يمثل للنهي حتى يتركهما جميعاً ولا للأمر حتى يغلظهما جميعاً فقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء) يقتضى المنع من نكاح من عقد عليها الآله ولم يدخلوا من وعهرهم من

وطئهن الآله ولم يعقدوا عليهن . وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم فانكحوهن باذن أهلن) ليس المراد به عقد مجرداً عن وطء ولا وطئاً مجرداً عن عقد بل هما جميعاً . وقد تقدم ذكر فروقهم وإبطالها ، وإنما أعيد هذا الفرق لبيان أن القائلين بالمجاز قد أبطلوه وأنه باقتضاء ضد قولهم أولى .

الوجه السادس والأربعون : إن معاني الكلام إما خبر وإما طلب وإما استفهام . والطلب أمر ونهى وإنشاء ، وهذه حقائق ثابتة في أنفسها معقولة متميزة بيز العقل بينها وبحكم بصحة أقسامها ، وكذلك كان تقسيم الكلام إليها صحيحاً ، لأنه لما صح تقسيم معناه صح تقسيم لفظه .

فإذا قيل الطلب ينقسم إلى أمر ونهى كان كل من المتقسمين متميزاً بحقيقته عن الآخر لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف تقسيم المعنى المدلول عليه إلى حقيقة ومجاز فإنه أمر لا يعقل ولا يتفصل فيه أحد القسمين عن الآخر ، فإن المعاني المتصورة إما أن تكون مفردة كتصور الماهيات تصوراً ساذجاً من غير أن يحكم عليها بنى أو إثبات ، فهذه لا تتصور فيها التقسيم إلى حقيقة ومجاز ، فإنها مجرد صور ذهنية تقتض في النفس الناطقة ، وإما أن ينسب الذهن بعضها إلى بعض نسبة خبرية أو طلبية وهذه حقيقة الكلام المركب ، وهذه النسبة إما من باب العلوم إن كانت خبرية وإما من باب الإرادات إن كانت طلبية والنسبة الخبرية إما صادقة إن طابقت متعلقها وإما كاذبة إن لم تطابقه ، والنسبة الطلبية إما أن يكون المطلوب بها معدوماً ، فيطلب إيجاداً وهو الأمر أو موجوداً فيطلب إعدامه ، أو معدوماً فيطلب إيقافه على العدم وكف النفس عنه وهو النهى ، وهذه المعاني لا تتصور انقسامها في أنفسها إلى حقيقة ومجاز انقساماً محقولاً فلا يصح انقسام اللفظ الدال عليها . وهذا عكس انقسام اللفظ إل خبر وطلب والطلب إلى أمر ونهى وإنشاء . فإن محبة هذا التقسيم الانطى تابع لصحة انقسام المدلول المعنوي وحينئذ فنقول في :

الوجه السابع والأربعون : أنه لو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز

لكان ذلك إما باعتبار لفظه فقط أو باعتبار معناه فقط أو باعتبارهما معاً ،
فالتقسيم إما في الأدليل وفي المدلول وإما في دلالة الكل باطل ، فالتقسيم باطل .
أما بطلانه باعتبار لفظه فقط فظاهر فإنه لم يقل عاقل إن اللفظ يقطع النظر عن
معناه ومدلوله ينقسم إلى حقيقة و مجاز ، وأما بطلانه باعتبار المعنى فقط فلما
قررناه من أن المعاني لا يتصور فيها الحقيقة والمجاز فإنها إما ثابتة وإما متفية ،
فإذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معاً .

فإن قيل : بل التقسيم صحيح باعتبار الدلالة فإنها إما حقيقية وإما مجازية .
قيل : هذا أيضاً لا يصح فإن الدلالة يراد بها أمران (أحدهما) فعل الدال
وهو دلالاته للسامع بلفظه يقال له دلالة (والثاني) فهم السامع ذلك المعنى من
اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة ، والأشهر أن الأول يكسر الدال والثاني بفتحها
وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة وإن اختلفت وجوه
دلالاته بحسب غرض المعنى وخفائه وأقدار المنكلم على البيان ويجزه ومعرفة
السامع بلغته وعادة خطابه وتقصيره في ذلك .

إذا فهم السامع مقصود المنكلم فقد فهم حقيقة كلامه ، ولهذا يقال علمت
حقيقة مقصودي وفهمت حقيقة كلامي ، فإذا قال أقطع على لسان فلان الشاعر
وإذا دخلت بلد كذا فإن فيه بحر فاقبى منه العلم ونحو ذلك ففعل ما أمر به
صح أن يقال فهمت حقيقة قولي ، وصاحب المجاز يقول ما لقولك حقيقة ،
ولا يصح أن يقال فيه فهمت حقيقة قولي : فالدلالة هي الفهم . والإلهام ينقسم
إليهما ، فينقسم الدلالة إلى حقيقة ومجاز لا يعقل البتة .

الوجه الثامن والأربعون : وهو أيضاً يجتث المجاز من أصله ويبين أنه
لا حقيقة له وهو أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فرع لثبوت الوضع المفاير
للاستعمال ، فكان أصحابه تروموا أن جماعة من العقلاء اجتمعوا ووضعا
ألفاظاً لمعان ثم نقلوا هم أو غيرهم تلك الألفاظ أو أكثرها عند من يقول أكثر
اللغة مجاز أو بعضها إلى معان أخر فوضعوها لتلك المعاني أولاً ، ولهذا المعاني
ثانياً ، وهذا غير معلوم وجوده ، بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير

مواضعة متقدمة وإن سمي ذلك توقيعاً ، فمن ادعى وضماً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به ، وإنما المعلوم الاستعمال ، والقول بالحجاز إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية ، وأن المقلد أجمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ، وهذا عما لا يمكن بشراً على وجه الأرض لو عثر محرر نوح أن يثبت أن جماعة من العرب اجتمعوا ووضعوا جميع هذه الأسماء المستعملة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع ثم نقلوها بعد الاستعمال ، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني .
فإن قيل : نحن نثبت الوضع بالدليل العقل ، فإن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع ، ووجود الملزوم بدون لازمه محال (قيل) الجواب من وجهين :
(أحدهما) أن دعوى اللزوم دعوى لا دلائل عليها ولا تكون مقبولة ، فنأين لكم أن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع والإصطلاح : أالعقل علم هذا اللزوم أم بالشرح ؟ وبالضرورة عرف أم بالنظر .

(الثاني) إنا نعلم بالمشاهدة ما يدل على خلاف ذلك ، فإن الله سبحانه يلمهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض ، والإنسان أشد قبولا للإلهام من الحيوانات ، وقد سمي الله ذلك منطوقاً في قوله عن نبيه سليمان عليه السلام (علمنا منطق الطير) وحكى عن النملة قولها (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده) وهم لا يشعرون (وأوحى إلى الجبال والطير أن تسبح مع نبيه داود . وكذلك الأدهى فإن المولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبوه أو من يريه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى ، ثم لا يزال يسمع لفظاً بعد لفظ ، ويعقل معنى دون معنى على ابتدئ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطالحوا معه على وضع متقدم ، ولا وقفوه على معاني الأسماء ، وإن كان أحياناً قد يسأل عن معنى بعض الأسماء فيوقف عليها ، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معانيها . لا أنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها .

ولا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل

ولا سبأ أرباب كل صناعة فإنهم يضعون آلات صناعاتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب ، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك ، وهذا أمر عام لأهل كل صناعة مقترحة أو غير مقترحة ، بل أهل كل علم من العلوم قد اصطالحوا على ألفاظ يستعملونها في علومهم تدعو حاجتهم إليها للفهم والتفهم ، فمـ هذه الاصطلاحات الحادثة والتي يعرف فيها الوضع السابق على الاستعمال ، وليس الكلام فيها ، والظاهر واقفه أعلم أن أرباب الحجاز قاسوا أصول اللغة عليها ، وظنوا أن التخاطب العام بأصل اللغة جارٍ هذا المجرى . وإدخال الحجاز في كلام الله ورسوله ﷺ وكلام العرب بهذا الطريق باطل قطعاً .

وكأن بعض أصحاب القلوب الغلف يقول : وهل لأحد أن يحمل قول رسول الله ﷺ « اقطعوا عني نسائي » لمن امتدحه . وقوله « إن خالداً سيف من سيوف الله » وقوله في الفرس « إن وجدناه لبحراً » وقوله عن حمزة « إنه أسد الله وأسد رسوله » وقوله عن الحجر الأسود « إنه يمين الله في الأرض » وقوله « الآن حمى الوطيس » وقوله « اللهم اغسلني بالماء والثلج والبرد » ونحو ذلك ، على حقيقته .

فيقال له : وما حقيقة ذلك عندك ؟ فإنك أخطأت كل خطأ إذ ظننت أن حقيقته غير المعنى المراد به ، والمفهوم منه وهو إسكات المادح عنه بالعلماء . فيقطع لسان مقاله ، ويكون خالداً يقتل في المشركين كما يقتل السيف المسلول الذي لا يحتاج إلى أن يلتصق ، بل هو مسلول مستعد للقتل ، ويكون حمزة مقترساً لأعداء الله إذا رأى المشرك لم يلبث أن يفترسه ، كما أن الأسد إذا رأى الغير لم يدعه حتى يفترسه ، ويكون مقبل الحجر الأسود بمنزلة مقبل يمين الرحمن ، لا أنه نفس صفته القديمة وعين يده التي خلق بها آدم ويهوى بها السموات والأرض ، ويكون الحرب بمنزلة التنوير الذي يسجر قليلاً قليلاً حتى يشتد حموه فيجرق ما يلقى فيه ، ويكون الخطايا بمنزلة الوسخ والبدن يوسخ البدن

وبوهنه وبضعف قواه ، واثلاج والبرد والماء البارد يزيل درنه ويميد قوته
 ويزيده صلبة وشدة . فهل لهذه الألفاظ حقيقة إلا ذلك وما استعملت إلا
 في حقائقها ، فهذا التقييد والتركيب عين المراد منها بحيث لا تختمل غيره ،
 كما أن التقييد والتركيب في قولك جاء اثلاج حتى عم الأرض وأصاب البرد
 الزرع ، والماء البارد يروى الظلمان . والأسد ملك الوحوش ، والسيف ملك
 السلاح ، وفي قطع اللسان الدية ، وإذا حمى الوطيس فضع فيه العجين ، لا يختمل
 غير المراد منه في هذا التركيب ، فهذا مقيد وهذا مقيد ، وهذا موضوع وهذا
 موضوع ، وهذا مستعمل وهذا مستعمل ، وهذا لا يختمل غير معناه وهذا
 لا يختمل غير معناه ؛ فأى كتاب أو سنة أو عقل أو نظر أو قياس صحيح أو
 مناسبة معتبرة أو قول من يحتاج بقوله جعل هذا حقيقة وهذا مجز ، وهذا
 يبين ويظهر جداً .

بالوجه التاسع والأربعين : وهو أن الخائضين في المجاز تارة يخوضون فيه
 إخباراً وحلاً لكلام المتكلم عليه ، وتارة يخوضون فيه استمالاً في الخطب
 والرسائل والنظم والنثر ، فينقلون ألفاظاً لها معان في اللغة إلى معانٍ آخر
 تشابهها ، ويقولون استبرنا هذه الألفاظ لهذه المعاني ، لا يخرج كلامهم في المجاز
 عن هذين الأصلين البتة ، فيجب التمييز بين الحل والاستملاء ، فإذا حلوا نحمل
 هذا اللفظ في كلام المتكلم على مجازه ؛ إما أن يريدوا به الإخبار عنه بأنه صرفه
 عن معناه المفهوم منه في أصل التخاطب إلى غيره ؛ فهذا خبر ، وهو إما صادق
 إن طابق الواقع ، وإما كذب إن لم يطابق ، فإين لكم أنه لم يرد به معناه
 المفهوم منه عند الخطاب .

وإن عنيتم بالحل إنا ننشئ له من عندنا وصفاً لمعنى يصح أن يستعمل فيه
 ثم نعتقد أن المتكلم أراد ذلك المعنى ، كان هذا خطأ من وجهين (أحدهما) إنشاء
 وضع جديد لذلك اللفظ (والثاني) اعتقاد إرادة المتكلم لذلك المعنى وتنزيل
 كلامه على ذلك الوضع ، فإذا قال القائل : اليد مجاز في القدرة ، والاستواء مجاز
 في الاستيلاء ، والرحمة مجاز في الإنعام ، والغضب مجاز في الانتقام ، والتكلم

بجاز في الإنعام ، والقرب بجاز في الإكرام (قيل) تمنون بكونها مجازاً في ذلك أن لكم أن تستعملوها في هذه المعاني وتعبرون عنها بهذه العبارات ، أم تمنون لأنها إذا وردت في كلام الله ورسوله كان المفهوم منها هذه المعاني وهي مجازات فيها ، فإن أردتم (الأول) فأنتم وذاك فاستعملوها فيما أردتم ، وسموا ذلك الاستعمال ما شئتم ، وإن أردتم (الثاني) كنتم غلطين من وجهين : (أحدهما) حكمكم على الله ورسوله أنه أراد بهذه الألفاظ خلاف معانيها المفهومة منها عند التخاطب ، فإن هذا ضد البيان والتفهم وهو بالتبليس أشبه منه بالتبئين ، فتعالى عنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين . وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ويعنى به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله ﷺ على ظاهره ، وقال صاحب المصطلح في الباب التاسع من أحكام اللغات (المصنف الثانية) لا يجوز أن يعنى الله سبحانه بكلامه خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة . قال : لنا أن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ، ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى . لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره . وذلك ينفي الوثوق . اهـ

وعلى هذا فنقول : إذا كان ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ والأصل فيه الحقيقة لم يجوز أن يحمل على مجازه وخلاف ظاهره البتة لما ذكره من الدليل فإن المجاز لو صح كان خلاف الأصل والظاهر ، ولا يجوز لشهاد على الله سبحانه ولا على رسوله ﷺ أنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والافتراق فهو ظاهره وحقيقته لا ظاهر له غيره ، ولأحققة له سواء ، فقله تعالى (وأذا قها الله لباس الجوع والخوف) حقيقته وظاهره أنه أجاعها بعد شبها ، وأخافها بعد أمنها ، واللبس بواطنها ذل الجوع وذل الخوف ، فصار ذلك لباساً لبواطنهم تذوقه وقبائره ، ولباس كل شيء بحقيقته ، ولباس الظاهر ظاهره ، ولباس الباطن

باطن ، فذوق كل شئ بحسبه ، فذوق الطعام والشراب بالنعم ، وذوق الجوارح
والخوف بالقلب ، وذوق الإيمان بالقلب أيضاً ، كقوله ﷺ : ذاق طعم
الإيمان من رضى الله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً ؛ فهذا الذوق الباطن
بالحاسة الباطنة ، وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة ، وهذا حقيقة في مورد ، وهذا
حقيقة في مورد .

وكذلك الحلاوة والطعم هي بحسب المضاف إليه ، حلاوة الإيمان وطعمة
معتوان ، وحلاوة العمل وطعمة حسيان ، وكل منهما حقيقة فيما
أضيف إليه .

والمقصود بهذا الوجه أنه إن ظهر مراد المتكلم لم يجوز أن يحمل على خلاف
ظاهره ويدعى أنه مجاز بالنسبة إلى ذلك المحمل ، إذ حقيقة هو المقوم منه ،
فدهوى المجاز باطلة وإن ادعى صرفه عن ظاهره إلى خلافه وإن ذلك مجاز فهو
باطل أيضاً ؛ فبطلت دهوى المجاز على التقديرين ، فإن ظاهر اللفظ ومعنومه
وحقيقته لا يكون مجازاً البتة ؛ وهؤلاء تارة يجعلونه مجازاً فيما لا ظاهر له تغير
منه ، فيكون خطأهم في اللفظ والتسمية ، وتارة يجعلونه مجازاً في خلاف
ظاهره والمقوم منه ويدعون أنه المراد ، فيكونون مخطئين من وجهين ، من
جهة اللفظ والمعنى .

الوجه الخمسون : إن القائلين بالمجاز ، منهم من أسرف فيه وخلا حتى ادعى
أن أكثر ألفاظ القرآن كل أكثر اللغة مجاز ، واختار هذا جماعة ممن ينتسب
إلى التحقيق والتدقيق ، ولا تحقيق ولا تدقيق ، وإنما هو خروج عن سواء
الطارف ومفاودة للتوفيق ، وهؤلاء إذا ادعوا أن المجاز هو الغالب صار هو
الأصل ، ولا يصح قولهم الأصل الحقيقة ، وإذا تمارض المجاز والحقيقة
تبعات الحقيقة ، إذ الإلحاق بالغالب الكثير أولى منه بالنادر الأقل ، فإن الأصل
يطلق على ما كان أربعة (أخذها) ما منه شيء ، وهذا أولى مما نية بالنية ، كالخشب
أصل السرير ، والحد يد أصل السيف (الثاني) دليل الشراء كأصول الفقه أى أدلته .
(الثالث) أصول المقيس عليها ، والمقيسة هي الفرع (الرابع) الأكثر أصل .

الأقل ، والغالب أصل المألوف ، ومنه أصل الحقيقة ، فإذا كان المجاز هو
الأكثر الغالب بقي هو الأصل ، وحينئذ فطرده قول هؤلاء إنه إذا ورد اللفظ
يحتمل الحقيقة والمجاز يحمل على مجازه لأنه الأكثر والغالب ، وفي هذا من
فساد العلوم والأديان وفساد البيان الذي عليه الرحمن الإنسان ، ووعده عليه من
جملة الإحسان والامتنان ما لا يخفى . وإذا قد انتهى الأمر إلى هذا فلا بد من ذكر
قول هذا القائل وبيان فساد فتنقول في :

الوجه الحادى والحسين : قال ابن جنى : باب في المجاز إذا كثر الحق
بالحقيقة (١) اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة ، وذلك عامة الأعمال ،
نحو قام زيد وقعد همر وانطلق بشر وجاء الصبف وانهمر الشتاء ؛ ألا ترى أن
الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فتقولك قام زيد ، أى كان منه القيام ، أن هذا
الجنس من الفعل ، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك
وهو جنس ، والجنس يطبق جميع الماضى وجميع الحاضر وجميع الآتى للكلمات
من كل من وجد منه القيام ، فمعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد
ولا في مدة إلا مدة مضاعفة القيام كله الداخلة تحت الوم . هذا محال عند كل
ذى لب ، فإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة ، وإنما هو على وضع
الكل موضع البعض الانبعاث والمبالغة ، ونسبة القليل الكثير ، وبديل على انتظام
ذلك بجميع جهته أنك تعلمه في جميع أجزاء ذلك الفعل ، فتقول قومة وقومتين
وقياماً حسناً وقياماً قبيحاً ، فأما إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موزع
عندهم على صلاحه لتناول جميعها ، وإنما يعمل الفعل من المصادف فيما فيه عليه
دليل ، ألا تراك لا تقول قت جالساً ولا ذهب بجيتاً ، ولا يجوز ذلك لما لم

(١) كلام ابن جنى هنا نحو أربع صفحات وأكثره غلط منه ، وقد رد عليه
المؤلف بما نقض كلامه في أكثر من ١٢ صفحة رداً [جالياً] . ثم فصل ذلك في نحو

يكن فيه دليل عليه ، ألا ترى إلى قوله : لعمرى لقد أحبتك الحب كله ، فانتظامه
جميعه يدل على وضعه على اعترافه واستيعابه . وكذلك قول الآخر :

وقد يجمع الله الفشتين بعدما يظنان كل الظن أن لا تلاقيا

فقوله كل الظن يدل على صحة ما ذهبنا إليه . قال أبو علي : قولنا قام زيد
بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد ، تعريفه هنا تعريف الجنس ، كقولك : الأسد
أشد من الذئب ، وأنت لا تريد خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوم على
أبواب ، هذا محال واعتقاده اختلال ، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من
الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً لما فيه من الاتساع
والتركيد . أما الاتساع فبان وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما
التركيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بالجماعة لأن كل واحد منها مثله في
كونه أسداً ، وإذا كان كذلك فله قعد جعفر والطاق محمد ، وجاء الليل
والصرم النهار .

وكذلك أفعال القديم سبحانه فهو خلق السموات والأرض وما كان مثله
ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن بذلك خالق أفعالنا ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة
لكان خالق الكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا ، وكذلك علم الله قيام زيد
مجاز أيضاً لأنه ليست الحال التي علم الله عليها قيام زيد هي التي علم الله عليها
قيام عمرو ، ولست نثبت له سبحانه علماً لأنه عالم لنفسه إلا أنما علم ذلك نعلم أنه
ليس حال عليه بعمود زيد هي حال عليه بجلوس عمرو ، ونحو ذلك .

وكذلك قولك ضربت حمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل وأنت
إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ، ولكن من جهة أخرى وهي أنك إنما
فعلت بعضه لا جميعه ، ألا تراك تقول ضربت زيدا ، ولهذا إنما ضربت يده
أو أصبعه أو ناحية من نواحي جسده ، ولهذا إذا احتاط الإنسان أو استظهر
بجاء بيدل البعض فقال ضربت زيدا رأسه أو وجهه ، نعم ثم أنه مع ذلك متجاوز
إلا تراه يقول ضربت زيدا رأسه فيبدل للاحتياط ، وهو إنما ضرب ناحية
من نواحي رأسه لا رأسه كله ، ولهذا يحاط بعضهم في نحو هذا فيقول :

حزبت زيدا جانب وجهه الايمن أو ضربته على رأسه .

وإذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكلمه وكلمهما وما أشبه ذلك ، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام ، ألا تراك نقول قطع الأمير اللص ، ويكون القطع بأمره لا بيده ، فإذا قلت قطع الأمير نفسه أصلاً رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة . لكن بقي عليك التجريز في مكان آخر وهو قطع اللص ، وإنما فعله قطع يده أو رجله فإذا اجتعلت قلت قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله .

قلت ، وبقي عليه أن يقول وذلك مجاز أيضاً من جهة أخرى وهو أن اليد اسم للمضو إلى الماكب وهو لم يقطعها كلها إنما قطع بعضها ، فإذا احتاط يلغى له أن يقول نطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين السكوع والأصابع ، وذلك مجاز أيضاً من وجه آخر وهو أنه سماه لصاً وذلك يقتضى أنه وجد جميع أفراد اللصوصية كما قرره في أول كلامه ، وذلك محال فقد أوقع البعض . ووقع الكل وذلك مجاز ، فإذا احتاط قال قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين السكوع والأصابع ، ويبقى عليه مجاز آخر عنده من جهة أخرى وهو أن القطع عنده دال على جميع أفراد الجنس ولم يوجد ذلك فأوقع القطع على فرد من أفراد القطع لمن وجد منه بعض أفراد اللصوصية أو وقع في جزء من أجزاء يده .

فياضحك العقلاء ويا شمانة الاعداء بهذه العقول السخيفة التي كادها عدوها ويأبى الله أن يوفق عقل من أنكر علمه وقدرته ويكذب عليه حيث يزعم أن طالب كلامه مجاز لا حقيقة له لشهود هذا الذي هو بأقبح الهذيان أشبه منه بالفصاحة والبيان .

قال وكذلك قولك جاء الجيش أجمع ، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضهم وإن أطلقت المعجزة على جميعهم لما كان لقولك أجمع معنى ، فوقع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتجاله عليها حتى أن أهل العربية أفردوا لذلك باباً لعنايتهم به ، وكونه مما لا يضاع ولا يهمل

مثله ، كما أفردوا لكل معنى أهمهم باباً كالصفة والمطف والإضافة والتداء والتدنية والتقسيم وغير ذلك .

قال ابن جني : وكذلك أيضاً حذف المضاف أيضاً مجاز لا حقيقة وقد كثر حتى أن في القرآن وهو أفصح الكلام منه أكثر من مئة موضع بل ثلاثمائة موضع وفي الشعر منه ما لا أحصيه ، قال وهذا يدفع دفع أبي الحسن القياس عن حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة ، أو لا يعلم أبو الحسن كثرة المجاز عليه وسعة استعماله وانتشار مواقع كقام أخوك وجاء الجيش وضربت زيداً ونحو ذلك ، كل ذلك مجاز ، وهو على غاية الانقياد والاطراد فيكذلك حذف المضاف .

فإن قيل : يحسن من هذا أن تقول ضربت زيداً وإنما ضربت غلامه وولده . قبل هذا الذي شنت به بيته جازئ ألا تترك تقول إنما ضربت زيداً لضربك لغلامه ، وأهنته بإهانتك ولده ، وهذا باب إنما يصلحه ويقسده المعرفة به ، فإن فهم منك في قولك ضربت زيداً أنك إنما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز ، وإن لم يفهم منك لم يحزن كأنك إن فهم بقولك أكلت الطعام أأكلت بعضه لم يحتاج إلى البديل . وإن لم يفهم منك وأردت إفهام المخاطب إياه لم يحذف بدأ من البيان وأن تقول بعضه أو نصفه أو نحو ذلك ؛ ألا ترى أن الشاعر لما فهم عنه ما أراد بقوله .

صبحن من كاظمة الحصن الحرب • يحملن عباس بن عبد المطلب

وإنما أراد عبد الله بن عباس ، ولو لم يكن من الثقة بفهم ذلك لم يحذف بدأ من البيان ، وعلى ذلك قول الآخر . علم بنا أعيان الناس حذيماً • وإنما أراد ابن حذيم قال : ويدل على إلحاق المجاز بالحقيقة عند عدم سلوكه طريقهم في في نفرهم أن العرب قد وكده كما وكدت الحقيقة ، وذلك قول الفرزدق :

عشية سأل المريدان كلاهما • بحابة موت بالسيوف الصوارم

وإنما هو مرید واحد فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاوره ؛ ثم إنه رفع ذلك

وركده وإن كان مجازاً، وقد يجوز أن يكون معنى كل واحد من جانبيه مريداً.
وقال الآخر :

إذا البضة الهباء عضت صفيحة بحباتها صاحت صياحاً وصاحت
فأكد صاحت وهو مجاز بقوله (صياحاً) وأما قول الله عز وجل (ونكلم
الله موسى تكليماً) فليس هو من باب المجاز ؛ بل هو حقيقة قال أبو الحسن :
خلق الله كلاماً في الشجرة فكلم به موسى ، وإذا أحدثه كان متكلماً به ، وأما أن
يحدثه في فم أو شجرة أو غيرهما فهو شيء آخر ، لكن الكلام واقع ، ألا ترى
أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة لكونه متكلماً لا غير ، لا لأنه أحدثه من
آلة نطقه ، وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلة نطقه .

فإن قلت : أرايت لو أن أحدنا عمل له مصوتة وحركها واجتزأ بأصواتها
عن أصوات الحروف المفطمة المسموعة في كلامنا ، أكننت تسميه متكلماً
وتسمى تلك الأصوات كلاماً ، وذلك المصوت به متكلماً ، وذلك أنه ليس في
قوة البشر أن يوردوا الكلام بالآلات التي يصنعونها على سمع المعروف المنطوق
بها وصورتها له جرم عن ذلك ، وإنما يأتون بأصوات فيها شبه اليسير من
حروفها فلا تستحق لذلك أن تكون كلاماً ، ولا يكون الناطق بها متكلماً ، كما
أن الذي يصور الحيوان نجساً وتزييفاً لا يقال خالقاً للحيوان ، وإنما يقال
مصوراً وحاكاً ومشبهاً ؛ وأما القديم سبحانه فإنه قادر على إحداث الكلام على
صورته الحقيقية وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء وما شاء .
وهذا فرق .

فإن قلت : فقد أحال سيبويه قولنا اشرب ماء البحر ، وهذا منه حظر للمجاز
الذي أنت مدح شياعه وانتشاره .

قيل : إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة ، وهذا مستقيم ، إذ
الإنسان الواحد لا يشرب ماء البحر كله ، فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق اللفظ
ولا يريد به جمعه فلا محالة في جوازه ، ألا ترى إلى قوله :

نزلوا بالعصره يسيل عليهم ماء الفرات يجرى في أطوار

لأنه لم يرد جميعه لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه محتاجاً قبل وصوله إلى أرضه شرب أو سقى زرع ونحوه ، فسيبويه إنما وضع اللفظ في هذا الموضع على أصل وضعه في اللغة من العموم ، واجتنب المستعمل فيه من الخصوص ، ومن تركيد المجاز فيما مضى ، قولنا قام زيد قياماً وجلس جلوساً ، فقد قدمنا الدليل على أن قام وقعد مجاز ، وهو مع ذلك يؤكد بالمصدر ، وكذلك يكون قوله (وكلم الله موسى تكليماً) من هذا الوجه مجازاً على ما مضى .

ومن التوكيد في المجاز قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) ولم تؤت لحيه وجل ولا ذكره . قال : ووجه هذا عندى أن يكون مما حذف صفته ، حتى كأنه قال (وأوتيت من كل شيء) تؤتاه المرأة الملكة ، ألا ترى أنها لو أوتيت لحيه وذكراً لم تكن امرأة أصلاً ، ولما قيل فيها (وأوتيت) وقيل فيها (وأوتى) ومنه قوله تعالى (عاق كل شيء) وهو سبحانه شيء ، وهو بما يستثنيه العقل يبدى به ولا يخرج إلى النفاضل باستثنائه ، فإن الشيء كأنه ما كان لا يخلق نفسه .

فأما قوله تعالى (وفرق كل ذي علم على علم) لحقيقة لا مجاز ، وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم ، فهو إذا أعلم الذى فوق ذوى العلوم أجمعين . ولذلك لم يقل وفوق كل عالم علم ، لأنه سبحانه عالم ولا عالم فوقه .

فإن قلت : ليس قوله (وأوتيت من كل شيء) ، (وفوق كل ذى علم علم) اللفظ المعتاد للتوكيد (قيل) هو وإن لم يأت تابعاً على صفة التوكيد فإنه بمعنى التوكيد . ألا ترى أنك إذا قلت عمت بالعرب جميع القوم ، ففائدة قائدة قولك ضربت القوم كلهم ، فإذا كان المعنيان واحداً كان ما وراء ذلك لغواً غير معتد به ، وهذا آخر كلامه .

والكلام عليه من وجوه (أحدها) أن تعلم أن هذا الرجل وشيخه أبا على من كبار أهل البدع والإعتزال المنكرين لكلام الله تعالى وتكليمه فلا يكلم أحداً البتة ، ولا يحاسب عباده يوم القيامة بنفسه وكلامه ، وأن القرآن والكتب السماوية مخلوق من بعض مخلوقاته ، وليس له صفة تقوم به ، فلا علم

له عديم ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ولا سمع ولا بصر ، وأنه لا يقدر على خلق أعمال العباد ، وأنها واقعة منهم بغير اختياره وشيئته ، وأنه شاء منهم خلافها وشاءوا هم خلاف ما شاء ، فقلت مشيئتهم مشيئته ، وكان ما شاءهم دون ما شاء هو ، فيكون مالا يشاء ويشاء ما لا يكون ، وهو خالق غند هذا الضال المضل وعالم مجازاً لا حقيقة والمجاز يصح نفيه ، فهو إذاً عنده لا خالق ولا عالم إلا على وجه المجاز ، فمن هذا خطؤه وضلاله في أصل دينه ومعتقده في ربه وإلهه ، فما الظن بخطئه وضلاله في ألفاظ القرآن ولغة العرب ، لتحقيق بمن هذا مبلغ علمه ونهاية فهمه أن يدعى أن أكثر اللغة مجاز وبأن ذلك الهديان ولكن سنة الله جارية أن يقض من استهزأ بحربه وجنده ، وكان الرجل وشيخه في زمن قوة شوكة المعتزلة ، وكانت الدولة دولة رنض واعتزال ، وكان السلطان عضد الدولة ابن بويه وله صنف أبو علي (الإيضاح) وكان الوزير اسماعيل ابن عباد معتزلياً وقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد معتزلياً (وأول) من عرف منه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجازم المعتزلة والجهمية . وهذا الوجه مقدمة بين يدي رد ما في كلامه من باطل ، فإنه يشتمل على حق وباطل .

الوجه الثاني : إن ما ادعى فيه إنه مجاز دل على المراد منه مطلقاً من غير توقفه على قرينة ، وهذا حد الحقيقة عديم ، فإن المعنى يسبق إلى الفهم من هذا اللفظ بمجرد ولا يصح نفيه ولا يتوقف على قرينة ، فكيف يكون مجازاً ، فإن قال : بل تركبه مع المسند إليه واتصاله بالمفعول والحال والتمييز والتأويل والاستثناء ونحوها من القرآن التي تبدل على المعنى . قيل له : فلا يخول كلام مفيد من هذا التركيب البتة ، أفنقول إن الجميع مجاز أو النصف مجاز والنصف حقيقة فإن قلت في الجميع مجاز كنت مبطلاً رافياً للحقيقة بالكيفية ومدع على خطاب الله ورسوله وخطاب الأمم أنه كله مجاز لا حقيقة ، وبكفيك هذا جهلاً وكذباً . وإن قلت : بل البعض حقيقة والبعض مجاز قيل لك : فما ضابط ذلك ولا يمكنك أن تأتي بضابط أبداً ، وقد أخلقت على نفسك باب الحقيقة بالكيفية ، فإن كل منظر يقرر بأنه حقيقة يلزمك فيه نظير ما ادعيت أنه مجاز ، ولا شيء أبليغ

من خلق الله تعالى وعلم الله ، والله خالق كل شيء ، وقد ادعت انه مجاز لا حقيقة ولا شيء أظهر من طلوع الشمس على الخلاق عياناً جبهة ، فإذا رآها الناس وقالوا طلعت الشمس ، كان هذا عندك مجازاً على أن الشمس لم يحصل منها جميع أفراد طلوع الماضي والحاضر والآتي في آن واحد ، وذلك عندك هو الحقيقة ، فإذا كان هذا كله مجازاً عندك فما الظن بغير ذلك من الألفاظ .

الوجه الثالث : إن الفعل لا محوم له ولا دلالة له على وحدة ولا كثرة ولا محوم ولا خصوص ، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله وهو مطلق الحقيقة ، فإذا أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدل على مرادهم ، فيأتون في المرأة بناء التانيث نحو ضربت ، وفي المراتين بلفظ التثنية ، وفي الجمع بما يدل على ذلك ، والجمع حقيقة ، فدعواك إن ضربت موضوع لجميع أفراد الضرب الموهومة التي لا تدخل تحت الحصر ، كذب على اللغة ، فإن العرب لم تضع الفعل كذلك البتة ولا أقادته به ولا دلت عليه ، وإنما وضعت الفعل بالإخبار عن فعل صدر عن الفاعل أو يصدر منه أو يطلبه . يوضحه :

الوجه الرابع : إن دلالة الماضي والمضارع والأمر على المصدر واحدة ، فلو كان (ضربت) موضوعاً لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها لكان الضرب كذلك فيكون موضوع لفظة اضرب أوقع كل فرد من أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية له ، وأي فرية على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك ؟ وهذا أمر يقطع العاقل بأن هذا لم يخطر على بال المتكلم ولا السامع ، ولا قصده الواضع أصلاً ، ومن نسب الأمر به إلى ذلك فقد نسب إلى أعظم الجاهل وإلى العجز عن التكلم بالحقيقة ، فإنه لا سبيل له عند هذا القائل إلى التخلص من المجاز والتكلم بالحقيقة البتة ، فإن غاية ما يقدر أن يقال أوقع فرداً من أفراد الضرب على جزء من المضروب ، ومع هذا فلم يتخلص عنده لأن أوقع فعل وهو دال عنده على جميع أنواع الإيقاع في الماضي والحاضر والأمر . يوضحه :

الوجه الخامس : إن هذا يستلزم تمييز الخالق عن التكلم بالحقيقة أمراً

أو خبراً ، فإن أوامره سبحانه كلها بالأفعال وإخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال ، وقد صرح هذا بأنها مجاز ، فقد حذر الله بأن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن أحد من خلقه بلفظ حقيقة ، فإن قوله (أقيموا الصلاة وانفقوا الله وآمنوا واسمعوا ، وجاهدوا واصبروا . واذكروا الله . وانهبوا واخشون ، وادعوني) وأمثال ذلك عندهم مجاز فلو أراد أن يأمر بلفظ الحقيقة أو يخبر عن نفسه أو عن فعله أو عن فعل خلقه بها ، ماذا يقول سبحانه حتى يكون متكلماً بالحقيقة ، وكذلك قوله لرسوله ﷺ (قل هو الله أحد) و (قل يا أيها الكافرون) و (قل أعوذ برب الفلق) واضعاف ذلك كله مجاز ، وكذلك في جانب الخبر نحو (وإذ قال ربك للآنك : وقال للآنك ، وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (إلا إبليس أبى واستكبر) وأكثر من مائة ألف فعل ومائة ألف خبر . فإذا كانت هذه مجازاً عندك فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة .

الوجه السادس : قوله ويدل على انتظامه لجميع جنس المصدر أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل نحو قمت قومة وقومتين ومائة قومة ، وقياماً حسناً وقيحاً .

وهذا من أعظم ما يبطل قوله ، فإن العرب وضمنه مطلقاً غير عام بل صالحاً للعمل في الواحد والإثنين ، والكثير والقليل ، وهو في كل ذلك حقيقة لم يخرج عن موضوعه ويستعمل في غيره . والعجب إنك صرحت في آخر كلامك بأنه موضوع لصلاحته لذلك كله ، ندل على أنه ليس بموضوع للعموم فبطل قولك إنه موضوع لجميع الجنس بقولك إنه موضوع لأن يكون صالحاً للواحد والإثنين والقليل والكثير ، وهذا هو الحق وهو ينفي المجاز ويبين إنه حقيقة في الجميع ، وهذا الذي يعقله بنو آدم .

وأما استدلالك على ذلك بأعمال الفعل فيه فنأجيب العجب فإنه يعمل في المرة الواحدة والمرة والمرات والمطلق والعام ، فإن كان أعماله في العام نحو يظنون كل الظن ، وبابه دليل على أنه موضوع له ، قبل كان أعماله في الخاص .

دليلاً على أنه موضوع له ، فخرج عن موضوعه حيث أهمل ، وهذا ظاهر
بمحمد الله .

الوجه السابع : قول أبي علي إن قام زيد ، نزلت خرجت فإذا الأسد ،
تعريفه هنا تعريف جنس ، كقولك الأسد أشد من الذئب ، وإنك لا تريد
خرجت وجميع الأسد التي يتناولها اليوم على الباب . وإنما تريد فإذا واحد من
هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً .

خطأ منه ووم ظاهر ينقض آخر كلامه فيه أو أنه ، فإنه صرح أولاً بأن
التعريف المذكور هنا تعريف الجنس وهذا حق ، فإن التعريف ثلاثة أنواع
تعريف الشخص وتعريف الجنس وتعريف العموم ، وليس المراد تعريف
الشخص ولا تعريف العالم قطعاً ، وكل واحد من هذه الأنواع حقيقة فيما
استعمل فيه ، وليس لفظ الأسد في قولك خرجت فإذا الأسد لفظ جماعة
وضع على الواحد حتى يكون مجازاً ، فإن اسم الجنس المعروف باللام لم يوضع
للجماعة حتى يكون استعماله في الواحد المطلق مجازاً ، ولو كان استعماله في
التعريف المطلق مجازاً لكان استعماله في التعريف الشخصي أولى بالمجاز لأنه
أبعد عن العموم من تعريف الجنس ، فيكون كل اسم معرف باللام التي للأبعد
وللأقرب مجازاً ، وهذا لا يقوله من يدعي ما يقول . يوضحه :

الوجه الثامن : إن هذا قلب للحقائق ، فإن الأصل في اللام أن تفيد
تعريف الماهية فالأبعد بها أولى من الجنس لكمال التعريف به ، والجنس أولى
بها من العموم لأنها تفيد الماهية الذهنية ، فهي في الحقيقة للعهد الذهني ،
فإنه نوعان : شخصي وجنسي ، فالقائل اشتر اللحم واستق الماء ، يريد باللام
تعريف الجنس المعبود بينه وبين المخاطب ؛ كما أن القائل إذا قال : قال الرجل :
ودخلت البيت يريد تعريف الشخص المعبود بينه وبين المخاطب ، فن ادعى
أنهم نقلوا هذا اللفظ من الجمع إلى الواحد فهو غلط . يوضحه :

الوجه التاسع : وهو أن أكثر الناس لا يرون المفرد المعروف باللام من
أنماط العموم بحال ، وإنما يثبتون العموم للجمع المعروف باللام سواء كان جمع

قلة نحو المسلمين وللسلطات أو جمع كثرة نحو الرجال والعباد ، فالأسد بمنزلة الرجل وإذا كان ليس من ألفاظ العموم فلم يوضع في غير موضعه ، ولا استعمل إلا في موضوعه ، ومن يجعله للعموم من أهل الأصول والفقهاء يقولون إنما يكون للعموم حيث يصلح أن يخاف اللام فيه كل نحو قوله تعالى (إن الإنسان لئى خسِر) ونحو قوله (إن الإنسان خلق هلوعاً) ولهذا صرح الاستثناء منه ، وذلك حيث لا يكون عهد القرينة والسياق دالاً على إرادة جميع أفراد الجنس . وهذا متفق في قولك (خرجت فإذا الأسد) فهو إنما يدل على العموم بقرينة ، كما يدل على الهدى بقرينة ، فدعوى المجاز في بعض موارد دون بعض تحكم بارد لا معنى له ؛ ودعوى المجاز في جميعها باطل ، فلم يبق إلا أنه حقيقة حيث استعمل وهو الصواب ،

الوجه الثامن : قوله (خرجت فإذا الأسد) اتساع وتوكيد وتثنية ، أما الاتساع فإنه وضع اللفظة المعتادة للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنه عظم قدر ذلك الواحد بأن جاء باللفظة على اللفظ المعتاد للجماعة . وأما التثنية فلأنه شبه الواحد بالجماعة .

ثم قال : وإذا كان كذلك فثله قد جعفر وانطلق محمد ، وجاء الليل وانصرم النهار - خطأ من وجهين (أحدهما) أنه مبنى على أن الأسد دل على الجمع ؛ وأنه مجرور فاستعمل في الواحد ، وقد عرفت ما فيه (الثانى) إنه لو صح له ذلك لم يكن قد جعفر ، وانطلق محمد ، وجاء الليل مثله ، فإن هذه الأفعال لا تدل على قومود وانطلاق وجمي . غام لـ كل فرد البتة ؛ بحيث يكون استعمالها فيمن وجد منه بعض ذلك الجنس مجازاً ، فليس ثم دلتان عامة وخاصة بخلاف الأسد ؛ فإنه يمكن تقدير دلالة عامة وخاصة له ، فإذا استعمل في أحدهما يكون استعماله له في غير مدلوله الآخر ، فكيف يمكن مثل ذلك في الأفعال ؟ فهل يعقل ذو تعصيل لقا . وقد وانطلق دلتان قط عامة وخاصة ، وليس العجب من تسويد الورق بهذا الخديان ، وإنما العجب من أذهان تقبله وتستحسنه .

الوجه الحادى عشر : قوله : وكذلك أعمال القديم نحو : خلق الله السموات والأرض وما كان مثله .

(فيقال) الله أكبر كبيراً ، والمجد لله كثيراً . وسبحان الله عما يقول الجاحدون خلفه وربوبيته ، وتعالى علواً كبيراً ، وقبح الله قولاً يتضمن أن يكون خالقاً مجازاً لا حقيقة ، وأن يكون خلق الله السموات والأرض مجازاً لا حقيقة . ومن هنا قال السلف الذين بلغتهم مقالة هؤلاء أنهم شر قولاً من اليهود والنصارى ، وقالوا إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام هؤلاء . وقالوا إنهم ملبشون معطلون نافون للمعبود عز وجل . ملبشون ، أى يصفونه بصفة لا شئ .

الوجه الثانى عشر : إن المجاز لا بد أن يكون له استعمال فى الحقيقة أو وضع سابق وإن لم يستعمل عند القائلين به ؛ فيكون لانتظار جهتان (جهة) حقيقة (وجهة) مجاز كالأسد والمارح نحو ذلك يتجاوز به من حقيقته التى وضع لها أولاً إلى مجازه الذى استعمل فيه ثانياً لعلاقة بينهما . فأين سبق اقولنا خلق الله السموات الأرض ، وعلم الله ما تكسب كل نفس ، استعماله فى غير هذا المفهوم ليكون إطلاقه عليه بطريق المجاز ؛ فلم يستعمل خلق إلا فى موضوعه الأسمى ولا اسم الله إلا فى موضوعه ، ولا السموات والأرض إلا فى موضوعهما ، فلما أن يكون هذا القائل يرى المجاز فى النسبة كما يختاره جماعة من الناس . أو ليس من يرى المجاز فى النسبة . فإن لم ير فى النسبة مجازاً . فالمفردات مستعملة فى موضوعاتها ولا مجاز فى النسبة . فكيف يكون خلق الله مجازاً . أو إن كان من يرى المجاز فى النسبة ، كأثبت الماء البقل . فأضاف الإنبات إلى الماء . وليس له فى الحقيقة فهذه النسبة فى قولنا خلق الله أصدق النسب الحقيقية التى إن كانت مجازاً لم يتصور أن يكون فى الكلام نسبة حقيقة البتة . لا فى القديم ولا فى الحديث . وهذا من أعظم الضلال .

الوجه الثالث عشر : إنه ليس فى المعلومات أظهر من كون الله خالقاً . ولهذا أقرت به جميع الأمم . مؤمنهم وكافرهم . ولظهور ذلك وكون العلم به

بديها نظرياً احتج الله به على من أشرك به في عبادته فقال (وأئن سألهم من خالق السموات والأرض ليقولن الله) في غير موضع من كتابه فعلم أن كونه سبحانه خالقاً من أظهر شيء. عند القول فكيف يسكون الخبر عنه بذلك مجازاً وهو أصل كل حقيقة لجميع الحقائق تنهى إلى خلقه وإيجاده ، فهو الذى خلق وهو الذى علم كما قال تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) فجميع الموجودات انتهت إلى خلقه وتعليمه . فكيف يسكون كونه خالقاً علماً مجازاً ؟ وإذا كان كونه خالقاً علماً مجازاً لم يبق له فعل حقيقة ولا اسم حقيقة . فصارت أفعاله كلها مجازات . وأسمائه الحسنى كلها مجازات .

الوجه الخامس عشر : قوله : ألا ترى أنه لم يكن منه بذلك خلق أفعاله . ولو كان خالقاً حقيقة لا محالة لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا . كلام باطل على أصل أصحابه القدريّة وعلى أصل أهل السنة ، بل على أصول جميع الطوائف فإن جميع أهل الإسلام متفقون على أن الله خالق حقيقة لا مجازاً بل وعباد الأصنام وجميع الملل . وأما إخوانه القدريّة فإنهم قالوا أنه غير خالق لأفعال الحيوان الاختيارية فإنه لا يقول أحد منهم أنه خالق السموات والأرض وما بينهما مجازاً لكونه غير خالق لأفعال الحيوان فإنها لم تدخل تحت قوله (خلق الله السموات والأرض) بل لم تدخل عندهم تحت قوله (الله خالق كل شيء) . وإن دخلت تحت هذا اللفظ فهو عندهم عام مخصوص بالعقل نحو قوله (وأوتيت من كل شيء) (وتدمر كل شيء) فإن ادعوا المجاز فهم يدعون في مثل هذا لكونه عاماً مخصوصاً وأما نحو قوله (خلق الله السموات والأرض) فلم يقل أحد قط أنه مجاز قبل ابن جني بناء على ما أصله من الأصل الفاسد : أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر ؛ فإذا استعمل في بعضها كان مجازاً .

الوجه السادس عشر : أنه أثبت المجاز بانكسار عموم تدره الله تعالى وبشئته للكائنات ، وإثبات عدة خالقين معه فكان دليله أخبث من الحكم المستدل عليه ،

وقد اتفقت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وجميع كتب الله المنزل على إثبات القدر ، وإن الله تعالى على كل شيء قدير وأنه خالق كل شيء ، وأنه بكل شيء عليم ، وأنه كتب في الذكر كل شيء . وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يكون في ملكه ما لا يشاء ، وأنه لو شاء لما عصاه أحد ، ولو شاء لآمن من في الأرض كلهم ، وأنه أعلن أهل طاعته بما لم يكن به أهل معصيته ، ووفق أهل الإيمان لما لم يوفق له أهل الكفر ، وأنه هو الذي جعل المسلم مسلماً ، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

وبالجملة فلا يخرج حادث من الأعيان والأفعال عن قدرته وخلقه كما لا يخرج عن علمه ومشيئته . هذا دين جميع المرسلين ، فاستدل هذا القائل على أن خلق الله السموات والأرض مجازاً بانكار ذلك ودفعه وإخراج أشرف ما في ملكه عن قدرته وهو طاعات أنبيائه ورسله وأوليائه وملائمته ، فلم يجعل قادراً عليها ولا خالقاً لها ، وكان سلفه الأولون يقولون لا يعدها قبل كونها ، فانظر إلى إثبات المجاز ماذا جنى على أهله وإلى أين مساقمهم وماذا مدم من معاقل الإيمان ، وأعجب من هذا الحكم ودليله .

الوجه السابع عشر : قوله : وكذلك علم الله قيام زيد مجازاً أيضاً لأنه ليست الحال التي علم الله عليها قيام زيد هي الحالة التي علم عليها قعود عمر .

يريد أنه ليس لله علم في الحقيقة كما صرح به بقوله : ولستنا نثبت لله سبحانه علماً لأنه عالم بنفسه ، وهذه مسألة إنكار صفات الرب سبحانه وأنه لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا إرادة فلا يقولون عالم بعلم ولا قادر بقدرة ولا مسمع بسمع ، ويقولون بعلم ويسمع ويقدر بلاد لم ولا قدرة ولا سمع ، وإذا كان كذلك فكان قولنا علم الله قيام زيد مجازاً عندهم إذ لم يعلم له وعلمه فعل يدل على المصدر والصفة وليس في نفس الأمر عندهم علم ولا قدرة لجاء المجاز وانتفت الحقيقة .

فيقال لهم : قولكم أن الحال التي علم الله عليها قيام زيد ليست هي الحال التي علم الله عليها قيام عمر ، هذه الحال أمر وجودي أم عدمي فإن كانت عدمية فهي لا شيء .

كاسمها ، ولن كانت وجودية فلماذا أن تقوم بالعالم أو بالمعلوم أو بنفسها ، وقيامها بنفسها محال لأنها معنى ، وقيامها أيضاً بالمعلوم محال لأنها لو قامت به لكان هو العالم المدرك فتميز قيامها بالعالم ، وهذه هي صفة العلم التي أنكرتموها ، وهذا محال لا سبيل لكم إلى دفعه ؛ ولهذا لما أقر به ابن سينا ألومه ابن الخطيب بثبوت الصفات الزاماً لا محيد له عنه ، فجاء ثور طوس وعلم أن ذلك يلزمه ففر إلى ما اضحك منه العقلاء وقال : أقول أن العلم هو نفس المعلوم ، فأعجب من ضلال هؤلاء القوم وفساد عقولهم أيكون الضارب هو نفس المضروب والشاتم نفس المشتوم ؛ والذابيح هو نفس المذبوح ؛ والناكح هو نفس المنكوح ؟ هذا أشد مناقضة للمعقل من قول من قال الخلق نفس المخلوق ، فهؤلاء جعلوا الفعل هو عين المفعول ؛ ولم يثبتوا للفاعل فعلاً يقيم به ؛ وهذا جعل العلم نفس المعلوم ؛ لم يجعل للعالم علماً يقوم به .

الوجه الثامن عشر : قولك : وكذلك أيضاً ضربت عمر مجاز من غير إجابة التجوز في الفعل وإنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ولكن من جهة أخرى وهي أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه .

فيقال : الأمر . أن كان كذلك فإن العرب لم تضع لفظة ضربت زيدا لغير هذا المعنى ثم نقلته إلى غيره حتى يكون مجازاً فيه ؛ بل لم تضعه ولم تستعمله قط إلا فيما يفهم منه كل أحد ؛ فدعوى أن ذلك مجاز كذب ظاهر على اللغة ، فلو أنهم وضعوا ضربت زيدا لوقع الضرب على جميع أجزائه الظاهرة والباطنة ثم نقلوه إلى استعماله في إبقاعه على جزء من أجزاء بلغة أمكن أن يكون مجازاً فيه ؛ بل استعماله في هذا المفهوم لا يختص اللغة العربية بل جميع الأمم على اختلاف لغاتها لا يريدون غير هذا للمفهوم فدعوى أن الحقيقة التي وضع لها اللفظ تخالف ذلك دعوى كاذبة ، بل حقيقة هذا اللفظ التي وضع واستعمل في كل لسان هي أساس بعض المضروب بآلة الضرب ؛ لا يعرف له حقيقة غير ذلك البتة .

الوجه التاسع عشر أن الأفعال تختلف باختلاف محالها ومثلاتها فيها

ما يكون الفعل فيه شاملاً لجميع أجزاء المفعول ظاهره وباطنه كقولك خلق الله زيدا وأوجده وكونه وأحدثه . ومنها ما يقع الفعل فيه على ظاهر المحل دون باطنه كقولك اغتسل زيد، ومنها ما يقع على باطنه دون ظاهره نحو فرح زيد ورضى وغضب وأحب وأبغض . ومنها ما يقع على بعض جوارحه نحو قام وتكلم وأحدث وأبصر وجامع وقبل وغالط وكتب ، فينسب الفعل في ذلك كله إلى جماعته وهو حاصل ببعض أعضائه ، ومن قال ان كل ذلك مجاز جاهر بالبهت والكذب ، فإن العرب لم تضع هذه الألفاظ لغير معانيها المفهومة منها ولم تنقلها عن موضعها إلى غيره .

ونظير هذا أن الصفات تجري على موصوفاتها حقيقة فنما ما يكون لباطنه دون ظاهره كدالم وعاقل ومحب ومبغض وحسود ونحو ذلك ، ومنها ما يكون صفة للظاهر دون الباطن كأسود وأبيض وأحمر وطويل وقصير ، ومنها ما يعم الظاهر كله لهذه الصفات ، ومنها ما يخص بعضه كأعرج وأحدب وأشبل وأقرع وأخرس وأعمى وأصم ، وكذلك أسماء الفاعلين منها ما يعم جميع الذات كسائر ومتنل ومنها ما يخص بعض الذات ككاتب وصانع ، والفعل صادق في ذلك كله واهم الفعل حقيقة لا مجاز باتفاق العقلاء ، ولم يشترط أحد في وجود النسبة حقيقة أن يصدر الفعل عن اليد والرجل وجميع الأجزاء الظاهرة والباطنة وهذا كما أنه لا يشترط في الفاعل فلا يشترط في المفعول أن يعم الفعل أجزائه جميعها بل من الأفعال ما يعم جميع المفعول نحو أكلت الرغيف ومنها ما يخص جزء من أجزائه نحو قطعت الخشب والعمامة إذا أوقعت القطع في وسطها أو جزء منها ، ولو حاول إنسان في ذلك لكونه مجازاً وقال ما قطع الخشب ولا العمامة لعد كاذباً ، ولما قال الله تعالى موسى (اضرب بنفسك البحر) لم يفهم موسى أن حقيقة ذلك ضرب جميع أجزاء البحر بعصاه بل الذي امتثله هو حقيقة الضرب المأمور به ، وعندم ان هذا مجاز من جهة الضرب ومن جهة العصا ومن جهة المضروب ، وطريق التخصيص إلى الحقيقة عندم قد مثل هذا ان يأتي بكلام في غاية الغرور والاستكراء تعالى الله عنه علواً كبيراً ،

فيقول أوقع فردا من أفراد الضرب بجره من أجزاء عصاك على جزء من أجزاء البحر ؛ فهذه السهاجة والفنائة عندهم هي الحقيقة - وتلك الفصاحة والبلاغة عندهم هي المجاز .

وقد زعم بعض المنحذلقين أن قولك جاء زيد وكلت زيدا ونحوه مجاز من وجه آخر وهو أن زيدا اسم لهذا الموجود وهو من وقت الولادة إلى الآن قد ذهبت أجزاؤه واستخلف غيرها فإنه لا يزال في تحلل واستخلاف بلبس زيد الآن فهو الموجود وقت التسمية فقد أطلق الاسم على غير ما وضع له اللفظ أولا ، وأثبت هذا المنحذلق المجاز في الاعلام بهذه الطرائق ؛ وعلى هذا التقدير فيكون محمد رسول الله مجازاً أيضاً من هذا الوجه ، ويكون كل اسم لمسمى من بنى آدم مجازاً ولا يتصور أن يكون حقيقة البتة ؛ وكفى بهذا القول سخفاً وحقاً .

وتكادس بعضهم وأجاب عنه بأن قال : زيد اسم للنفس الناطقة وهي لا تتحلل ولا تتغير بل هي ثابتة من حين الولادة إلى حين الموت ؛ فلزمه ما هو أطم من ذلك وهو أن يكون رأيت زيدا وضربت زيدا وأمرض زيد وأكل وشرب وركب وقام وقعد كله مجاز فإن الرؤية إنما وقعت على البدن لا على النفس وكذلك الضرب وبقية الأفعال .

والمقصود أن جعل ذلك كله مجازاً خبط محض فإنه لا حقيقة للفظ سوى ذلك ولا يعرف له حقيقة خرج عنها إلى هذا الاستعمال حتى تصح دعوى المجاز فيه ، بل هكذا وضع ، وهكذا استعملته العرب ، وجميع الأمم على اختلاف لغاتها ، وليس لما عندهم مفهوم حقيقي ومفهوم مجازي ، وأما كون أجزاء البدن في التحلل والاستخلاف فذلك أمر طبيعي لا تعلق له بالحقيقة والمجاز ، وإنما قدست العلوم لما دخل فيها مثل هذه المفانجات .

الوجه المشروز : قوله : إذا عرفت التوكيد ولم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكلهنما عرفت منه حال سعة المجاز في الكلام . فيقال له : ليس ذلك من أجل المجاز ؛ كما أن التوكيد الذي يلحق الكلام

من أوله بأن وبالقم بلام ، والابتداء - ليس لرفع الجواز نحو (إن الله غفور رحيم) ولأنه تخرى ما خلقت (وثاقه لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك) وإنما هو الاعتناء به وتقويته في قلب السامع وتثبيت مضمونه ، وكذلك ما يلحقه في آخره من التأكيد بالنفس والعين وكل وأجمع ، كقوله تعالى (فسجد للملائكة كلهم أجمعون) فإن اللفظ بمجموعه دال على نسبة الفعل إلى كل فرد من أفراد الملائكة ، هذا حقيقة ، وتكون دلالاته على المجموع كدلالة المقيد ببعض على ما قيد به ، نحو قوله (قم الليل إلا قليلاً نصفه) فهذا حقيقة في الجميع ؛ وهذا حقيقة في النصف ، فإن أطلق حمل على ما يدل عليه اللفظ من عموم أو إطلاق أو عهد (فالأول) كقوله (يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقوله (قل أوصو برب الناس) (والثاني) كقوله (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وقوله (نزل الملائكة والروح فيها) وقوله (يوم يرون الملائكة ، وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة) (والثالث) كقوله (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أتي معكم فثبتوا الذين آمنوا) فهؤلاء ملائكة معينون وهم الذين أنزلهم الله تعالى يوم بدر لقتال مع المؤمنين ، واللفظ حقيقة في كل موضع هذه المواضع مؤكداً وبجودها ، وطامها ومطابقها ، فيأتي المتكلم باللفظ المطابق للمعنى الذي يريده ، ولو أتى بفهمه لم يكن قاصداً لسكال البيان . فقد ظهر لك أن وقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على الحقيقة وتصددها عند الإتيان به وعند حذفه بحسب غرض المتكلم .

الوجه الحادى والعشرون : قوله (وكذلك أيضاً حذف المضارع مجاز . وقد كثر ، حتى إن في القرآن الذى هو أنصح الكلام منه أكثر من ثلاثمائة موضع) جوابه من وجهين (أحدهما) أن أكثر المواضع حتى انتهى فيها الحذف في القرآن لا يلزم فيها الحذف ولا دليل على صحة دواء كقوله (وكم من قرية أهلكناها) (وكأين من قرية هبط عن أمر ربها ورسوله) إلى أمثال ذلك ، قادمى أهل الجواز أن ذلك كله من مجاز الحذف ؛ وأن التقدير في ذلك كله أهل القرية ؛ وهذا غير لازم ؛ فإن القرية اسم للقوم المجتمعين

في مكان واحد ، فإذا نسب إلى القرية فعل أو حكم عليها بحكم أو أخبر عنها
بجبر كان في الكلام ما يدل على إرادة المتكلم من نسبة ذلك إلى الساكن أو
المسكن ، أو هو حقيقة في هذا وهذا ، وليس ذلك من باب الاشتراك اللفظي ،
بل القرية موضوعة للجماعة الساكنين بمكان واحد ، فإذا أطلقت تناولت
الساكن والمسكن ، وإذا قيدت بتركيب خاص واستعمال خاص كانت حقيقة
فيما قيدت به ، فقله تعالى (ضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة) حقيقة في
الساكن .

وكذلك لفظة القرية في عامة القرآن إنما يراد بها الساكن متأمله ، وقد يراد
بها المسكن خاصة ؛ فيكون في السياق ما يعينه كقوله تعالى (أو كالذي سر على
قرية وهي خاوية على عروشها) أي سافطة على سقوفها ، وهذا التركيب يعطى
المراد فدعوى أن هذا حقيقة القرية . وأن قوله (وكأن من قرية عنت عن
أمر ربها ورسولها) ونحوه مجاز تحكم يلزم له وهو بالضد أولى إذ قد أطرده
استعمال القرية إلى الساكن ، وحقيقة الأمر أن اللفظة موضوعة للساكن باعتبار
المسكن ؛ ثم قد يقصد هذا دون هذا . وقد يراد أن مما فلا مجاز هنا ولا حذف
وتخلصت بهذا من ادعاء الحذف فيها شاء الله من المواضع التي زعم أنها تزيد على
ثلاثمائة .

الوجه الثاني : إن هذا الحذف الذي رعبه هؤلاء ليس بحذف في الحقيقة
فإن قوة الكلام تعطيه ولو صرح بالتكلم بذكره كان عيياً وتطويلاً غلباً بالفصاحة
كقوله (ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى) قالوا هذا مجاز تقديره : ما آفاه
الله من أموال أهل القرى ، وهذا غلط وليس بمجاز ، ولا يحتاج إلى هذا
التقدير والمعنى مفهوم بدون هذا التفسير . فالقاتل اتصل إلى من فلان ألف ،
يصح كلامه لفظاً ومعنى بدون تقدير . فإن (من) للإبتداء في الغاية ، فإبتداء
الحصول من المجرور بمن ، وكذلك في الآية .

(يوضحه) أن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه ، فأما إذا استقام
الكلام بدون التقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير

مفيد ولا يحتاج إليه ، وهو على خلاف الأصل فالخلف المتعين تقديره كقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته . وإن الله تواب حكيم) وقوله (ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كنتم به الموتى) ونحو ذلك . -

وأما نحو قوله (فأوحينا إلى موسى أن أضرب بعصاك البحر فانفلق) فليس هناك تقدير أصلاً إذ الكلام مستغن بنفسه غير محتاج إلى تقدير : فإن الذى يدعى تقديره قد دل اللفظ عليه بالضرورة ، فكأنه مذكور لأن اللفظ يدل بلازمه كما يدل بحروفه ، ولا يقال لما دل عليه دلالة التزام أنه محذوف . فتأمله فإنه منشأ غلط هؤلاء فى كثير مما يدعون فيه الحذف .

نعم هنا قسم آخر مما يدعى فيه حذف المضاف وتقديره كقوله (وجاء ربك) أى أمره (وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) أى أمره وقوله (فأتى الله بنيانهم) أى أمره وقوله وَيُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ ينزل ربنا كل ليلة ، وأمثال ذلك . فهذا قد أدهى تقدير المضاف فيه ، ولكن دعوة مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل ، وهى إنكار أفعال الرب تعالى ، وأنه لا يقرم به فعل البتة ، بل هو فاعل بلا فعل ، وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة ، وأنه يستحيل أن يكون فاعلاً بلا فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل عين لمفعول ، بل هى حقائق معتبرة فاعل وفعل ومفعول . هذا هو المعقول فى نظر بنى آدم فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير ولا يجوز ، فإن حذفه سيكون من اب التلبس ويرفع الوثوق بكلام المتكلم ، ويوقع التحريف ، فإنه لا يشاء أحد أن بقدر مضافاً يخرج به الكلام عن مقتضاه إلا فعل ، وارتفع الوثوق الفهم والتفهم فيقدر الملاح فى قوله تعالى (وأن الله يبعث من فى القبور) مضافاً تقديره أرواح من فى القبور ، وفى قوله تعالى (يحبى الموتى) أى أرواح الموتى . قوله (والله على الناس حج البيت) وأمثال ذلك مما بقدر فيه مضاف يخرج لكلام عن ظاهره .

فهذا مما ينبغي التنبه له ، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف ، ولا كل ما قبله جاز تقديره حتى يكون فى الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة ،

المطلوبة منها . قالوا : وهذا كما توصف بأنها محبوبة أو مكروهة في نفسها ،
وإنما الحب والكراهة والبغض متعلق بأنسانا فيها

قيل : هذا مكابر نظامرة ، فإنما نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا محبة بعض
الأعيان وبغض بعضها ، وبعلم كل عاقل صحة قول القائل هذا الشيء محبوب
وهذا مكروه ، وذلك حقيقة لا مجاز . فأى عقل وشرع ولغة يمنع من اتصاف
الأعيان أنفسها بكونها مباحة أو محرمة كما توصف بكونها محبوبة أو مكروهة .
وقول القائل إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب يقال له : هذا من وهمك
حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها طلب لإيجادها وعدمها فإن هذا لا يفهمه أحد
ولا يخطر ببال السامع أصلا . وإنما يفهم من كونها حلالا أو حراما الإذن
في تناوله والامتناع منه . هذا حقيقة اللفظ وموضوعه وعرف استعماله . والتركيب
مرشد إلى فهم المعنى . ولم يوضع لفظ التحريم والتحليل لإحداث الأعيان
ولا إيجادها ولا استئذانك ولا فيه أحد أصلا وإنما حقيقة ما يفهم
المخاطب منه أنه وضع وقته استعمال . ومنه فهم . فإذا سمع المخاطب : هذه
المرأة حرام عليك . لم يشك في المعنى ولم يتوقف فيه له على تقدير محذوف
واضمار مضاف . ولم يخطر بباله أن هذا الكلام مجاز لا حقيقة .

ولما سمع المؤمنون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) إلى آخرها لم يقع
في قلوبهم أن هذا مجاز ولا خطر ببالهم غير حقيقة ومفهومه . وهذا كله إنما
نفسا من قبل المتوطين المتكلمين . ألا ترى أن الذين نزل القرآن بلهنتهم لم يختلفوا
في ذلك ولم يتكلموا هذه التقاوير . بل كانوا أفقه من ذلك وأصح أنهاما وأعلى
طلباً . وإنما لمج المتأخرون بذلك لما نزلت مرتبهم وتقاصرت أنهامهم
وطولهم من علوم أولئك .

وهل سمع عربي قط ولو من اجلاف العرب قوله تعالى (حرمت عليكم
أمهاتكم) - وحرمت عليكم صيد البر ما دمتم حرما - وأحل لكم ما وراء
ذلكم) ونظائره فأصابهم ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة
أو مجازاً أو بجملاً لا يدري المراد منه وهل توقف في فهم المراد على إضمار

وحذف ثم فكر وقد رتب تمييزه ؟ ولما قال سبحانه (وحرمنا عليه المراضع من قبل) فهم السامع المراد من غير أن يخطر بباله حذف ولا إضمار ، وكذلك قوله تعالى (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة) فإذا ظهر مراد المتكلم وفهم السامع فأى حاجة إلى دعوى محذوف يحكم على المتكلم أنه أراد ، وأنه لا يصح الكلام بدونه ، يوضحه .

الوجه الثالث والعشرون : أن الأعيان توصف بكونها طيبة وخبيثة ونافعة وضارة فكذلك توصف بكونها حلالا وحراما ، إذ الحل والحرمه تبع طيبها وخبثها وكونها ضارة ونافعة كما قال تعالى (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) ولا بد أن يكون الحلال طيبا في نفسه ، والحرام خبيثا في نفسه ، فوصفه بكونه حلالا أو حراما جار مجرى وصفه بكونه طيبا أو خبيثا ، ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها من باب دلالة الالتزام .

وقد علمت أن ما يدل بالالتزام لا يقال فيه أنه محذوف مقدر فالقابل لغيره أصعد السطح قد دله بالالتزام على الصعود في السلم ، ولا يقال أن في الكلام مضمرا محذوفا ، وهو بدون ذكره مجازا ولو كان كذلك لكان كل كلام له لازم لم يذكر معه لازمه مجازا وهذا لا يقوله من يدعى ما يقول ، فإن الرجل إذا قال (تعالى) فله لازم وهو قطع المسافات ، وإذا قال (كل) فله لازم وهو تناول المأكول ، وكذلك كل خطاب في الدنيا له لازم يدل عليه بالضرورة ، فافتحوا باب الحذف والإضمار في ذلك كله وقولوا أن التكلام بدون ذكره مجاز ، وإلا فالفرق بين ما ادعيت إضماره وبين ما ذكرناه . فأى فرق بين أصعد السطح وبين أطبخ اللحم وأخبز العجين وابن الحائط ، فهذا له لوازم وهذا له لوازم ، والمتكلم لا يجب عليه ذكر اللزوم ، بل ذكر ما عي وتطويل . والوجه الرابع والعشرون : قوله : وأما قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليما) فليس هو من باب المجاز بل هو حقيقة .

فيقال له : ما أسرع ما هدمت جميع ما بينته ونقضت كل ما أصلت ، فإنك قد دبت في أول الباب أن الفعل يقتضى جميع أفراد المصدر ، وهذا محال .

لأفعال عامتها مجاز ، وقدمت أن خلق الله السموات والأرض مجاز ، وعلم الله مجاز ، فإبال (وكلم الله موسى) وحده حقيقة من بين سائر الأفعال ، ومن العجب أن يكون خلق الله السموات والأرض وعلم الله عندك مجازاً وهو أظهر للأمم من كل ظاهر (وكلم الله موسى متكليماً) حقيقة وفيه من أظهر الخلاف والتخفاء ما لا يخفى ؛ ونحن لانشك أن الجميع حقيقة ومن قال أن ذلك أو بعضه مجاز فهو ضال ، ولكن القائلون بأن كلم الله موسى مجاز ، يقولون أن خلق الله وعلم الله حقيقة وهم الجهمية والكلائية ، وأما القائلون بخلق القرآن فلم يقلوا أن أكثرهم يقول أنه مجاز ، وبعضهم يقول أنه حقيقة ؛ وكلم الله ويكلم حقيقة في خلق حروف وأصوات يكون متكليماً مكلماً ، والمتكلم عندهم حقيقة من فعل الكلام وحقيقة الكلام عندهم هي الحروف والأصوات ، وأصابعاً في ذلك لكن أخطوا في اعتقادهم أن المتكلم من فعل الكلام في غيره ولم يقيم به ، فالكلام عندهم مخلوق ، والرب لم يقيم به عندهم كلام ولا أمراً ولا نهياً ، وهؤلاء الذين اتفق السلف وأئمة الاسلام على تكفيرهم .

الوجه الخامس والعشرون : أنهم إذا قالوا المتكلم من فعل الكلام في غيره فصار بذلك متكليماً دون المحل الذي قام به الكلام ، فقد قلبوا أوضاع اللغات ، وخرجوا عن المعقول وعن لغات الأمم قاطبة ، فإن الله تعالى لو انصف بما يحدته في غيره من الاعراض والصفات لكان أسود بالسواد الذي يخلقه في المحل ، وكذلك إذا خلق في محل بيضاء أو حمرة أو طولاً أو قصراً أو حركة كان المحل الذي قامت به هذه الصفات والاعراض هو الموصوف بها حقيقة لا الخالق لها ، فالصفة إذا قامت بمحل ماد حكماً إلى ذلك لا إلى غيره ، واشتق له منها اسم ولم يشتق لغيره ، وأخطأ القائلون بخلق القرآن في هذه المسائل الأربع وأخطوا المحل عن حكم الصفة وأعادوه إلى غير من قامت به ، واشتقوا الاسم لمن لم يقيم به دون من قامت به فقلبوا الحقائق .

فصل

فهذا الكلام في المجاز على وجه كلي ، ونحن نذكر ما ادعوا فيه المجاز من كلام الله وكلام رسول الله ﷺ على وجه التفصيل . وذلك إنما يبين بذكر أمثلة ادعوا فيها المجاز . (المثال الأول) قوله (وجاء ربك - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ونظائره قيل هو من مجاز الحذف تقديره وجاء أمر ربك ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أنه إضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم ، وادعاء حذف مالا دليل عليه برع لوثوم الخطاب ، ويترك كل مبطل على ادعاء إضمار ما يصحح باطله .

(الثاني) إن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف . بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار ، فإخاره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز .

(الثالث) إنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المنكاه بلا علم ، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته ، وذلك كذب عليه .

(الرابع) إن في السياق ما يبطل هذا للتقدير ، وهو قوله (وجاء ربك والملك) فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين ، وإن مجيئه سبحانه حقيقة ، كما أن مجيء الملك حقيقة ، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك ، وكذلك قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك ، ففهم ونوع ، ومع هذا التفسير يمنع أن يكون القسمان واحداً متاملاً .

ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حل مثل هذا اللفظ على مجازه ، وقالوا هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد .

(الخامس) إنه لو جرح بهذا المحذوف للمقدر لم يحسن وكان كلاماً تركيباً قبيحاً ، جديراً ما يكون النطق به مع شركا باطل . لأنه لو ناله دخل ينظرون إلا أن

تأنيهم الملائكة أو يأتي ملك ربك أو أمر ربك أو يأتي بعض آيات ربك
كان مستجناً .

(السادس) إن اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه دليل الحقيقة ،
وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الاطراد ، فكيف كان هذا المطرد بجاناً .
(السابع) إنه لو كان المجيء والإتيان مستحيلاً عليه لسكان كالأكل
والشرب والنوم والغفلة ، وكذلك هو عندكم سواء ، فتي عهدتم إطلاق الأكل
والشرب والنوم والغفلة عليه وفديتها إليه نسبة مجازية ، وهي متعلقة بغيره ؟
وهل في ذلك شيء من السكمان البتة ؟ فإن قوله (وجاء ربك) وأتى عندكم
في الاستحالة ، مثل نام أو أكل وشرب : والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه
الأفعال ولا رسوله ﷺ لا بقربة ولا مطابقة فضلاً عن تطرد نسبتها إليه . وقد
اطرد نسبة المجيء والإتيان ، والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على
أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته ، فكيف تسوخ دعوى المحاز فيه .
(الثامن) إن المجاز لو كان ثابتاً دائماً بصاد إليه عند تعذر الحل على الحقيقة
إذ هي الأصل ، فما الذي أحال حل ذلك على حقيقته من عقل أو نقل أو اتفاق
من إتفاقهم حجة ؟ فأما النقل والاتفاق فهو من جانب الحقيقة بلا ريب ،
وأما العقل فإنكم تزعمون أنكم أولى به منهم ، وهم قد ابطالوا جميع عقلياتكم التي
لأجلها ادعيت أن نسبة المجيء والإتيان والنزول والاستواء إلى الله مجاز من
أكثر من ثلاثمائة وجه ، وقد ذكرنا ما فيها تقدم فسلم لم النقل واتفاق السلف ،
فكيف والعقل الصريح من جانهم كما تقدم تقريره ، فإن من لا يفعل شيئاً
ولا يتمكن من فعل يقوم به بمنزلة المجاد .

(التاسع) إن هذا الذي ادعوا حذفه وإخفاءه يلزمهم فيه كإلزامهم فيما
أنكروه . فإنهم إذا قدروا وجاء أمر ربك ويأتي أمره ويحيى أمره ويتزل
أمره ، فأمره هو كلامه وهو حقيقة ، فكيف يحيى الصفة وتأت وتزل دون
حصولها ، وكيف يتزل الأمر من ليس هو فوق سمواته على عرشه .
والله اعلم بغيرهم إنك قال : أمره بمعنى مأجوره ، فأخلق والرزق بمعنى

المرزوق فركب مجازاً على مجازٍ بوعمه ولم يصنع شيئاً ، فإن مأموره هو الذي يكون ويخلق بأمره وليس له عتدم أمر يقوم به ، فلا كلام يقوم به ، وإنما ذلك مجاز من مجاز السكناية عن سرعة الانفعال بمشيئته تشبيهاً بمن يقول : كن ، فيكون الشيء عقيب تكوينه . فركبوا مجازاً على مجاز ولم يصنعوا شيئاً ، فإن هذا المأمور الذي يأتي إن كان ملكاً فهو داخل في قوله (أو تأنيهم للملائكة) وإن كان شيئاً غير الملك فهو آية من آياته فيكون داخل في قوله (أو يأتي بعض آيات ربك) .

(العاشر) إن ما أدموه من الحذف والإختصار إما أن يكون في اللفظ ما يقتضيه ويدل عليه أو لا ، فإن كان الثاني لم يجر ادعائه ، وإن كان الأول كان كالمفوظ به ، وعلى التقديرين فلا يكون مجازاً ، فإن المدلول عليه يمنع تقديره .

(المثال الثاني) مما ادعوا أنه مجاز اسمه سبحانه (الرحمن) وقالوا وصفه بالرحمة مجاز ، قالوا : لأن الرأفة والرحمة هي رقة تفتري القلب ، وهي من الكيفيات النسبية ، وإثمه منزوع عنها ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أنهم جحدوا حقيقة الرحمة فقالوا إن نسبتها إلى الله تعالى محال ، وأنه ليس برحيم بعباده على الحقيقة ، وقد سبقهم إلى هذا النبي مشركو العرب الذين قال الله فيهم (وإذا قيل لهم اسمعوا للرحمن قالوا وما الرحمن) فأنكروا حقيقة اسمه الرحمن أن يسمى بذلك ، ولم يكونوا ينكرون ذاته وربوبيته ، ولا ما يحمل على المعطلة معنى اسم الرحمن من الإحسان ، فإن أحداً لم ينكر إحسان الله إلى خلقه .

فإن قيل : فلو كان هذا كما ذكرتم لأنكروا اسم الرحمن لأن المعنى واحد .
فيل : إنما ينكروا الرحمن لأن ورود الرحمن في أسمائه أكثر من ورود الرحيم .

ولهذا قال (الرحمن على العرش استوى - ثم استوى على العرش الرحمن -
إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن - رب السموات والأرض وما بينهما

الرحمن - الرحمن علم القرآن) وإنما جاء الرحيم مقيداً بكفوله (وكان بالأمم من رحيماً) وقوله (إنه بهم رؤوف رحيم) ومقروناً باسم الرحمن كما في الفاتحة أو باسم آخر نحو (العزيز الرحيم) وأيضاً فالرحمن جاء على بناء فعلان الدال على الصفة الثابتة اللازمة المكاملة كما يشعر به هذا البناء نحو غضبان وندمان وحيران ، فالرحمن من صفته الرحمة ، والرحيم من رحم بالفعل ، وأيضاً فلا يخلو إنكارهم لهذا الإسم إما أن تكون دلالة على حقيقة الرحمة أو لا ، فإن كان الأول فن أنكر أن يكون حقيقة فقد وافقهم ؛ وإن لم يكن كذلك فن المعلوم أن موضوع الإسم وحقيقته صفة الرحمة القائمة بموصوفها ، فلو كانت حقيقة الإسم منتعية في نفس الأمر لكان طعنهم أقوى ، وكان ذلك بمنزلة وصفه بالأكل والشرب والنوم والجور ونحوها مما لا يليق به - وبالجملة فالذي أنكر أن يكون الله رحيماً على الحقيقة هو (جهم بن صفوان) وشيعته . قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) .

ومن أعظم الإلحاد في أسمائه إنكار حقائقها ومعانيها والتصریح بأنها مجازات وهو أنواع هذا أحدهما (الثاني) جردها وإنكارها بالكلية (الثالث) تشبيهه فيها بصفات المخلوقين ومعاني أسمائه ، وإن الثابت له منها مماثل للثابت لخالقه ، وهذا بذكره المتكلمون في كتبهم ويعملونها مقالة لبعض الناس ، وهذه كتب المقالات بين أظهرنا لانتم ذلك مقالة لطائفة من الطوائف البتة ، وإما المعاملة الجممية يسمون كل من أثبت صفات الكمال لله تعالى مشبهاً ومثلاً ، ويعملون التشبيه لازم قولهم ، ويعملون لازم المذهب مذهباً ، وبسرهون في الرد عليهم وتكفيرهم .

والقصور أن هؤلاء المعطلة للمحددين في أسماء الرب تعالى هم المشبهون في الحقيقة ، لا من أثبت لها صفاتاً وحقائقها من غير تمثيل ولا تشبيه ، ولهذا لا يأتي الرد في القرآن على هذه الفرقة التي انتصب لها هؤلاء ، فإنها فرقة مقدرة في الألفاظ ولا وجود لها في الأعيان وإنما القرآن علوه من الرد على من شبه

المخلوق بالمخالق في صفات الإلمية حتى عبده من دونه ، لأنه هو الواقع من
 بنى آدم يشهون أو ثاقم ومجودم بالمخالق في الإلهية قال تعالى (هل تعلم له
 سميا) أى من يساميه ويمائله وقال تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) وقال (ليس
 كنهه شيء) فتنى عن المخلوق مائلته ومكافأته ومشابته ومسماته الذى هو أصل
 شرك بنى آدم ضرب للتكلمون عن ذلك صفحا وأخذوا في اللبالة في الرد
 على من شبه الله بمخلقه ، ولا نعلم فرقة من فرق بنى آدم استقلت بهذه النحلة
 وجعلتها مذهبا تنهب إليه حتى ولا المجسمة المحضة الذين حكى أدباب المقالات
 مذاهم كالمشيق والكرامية الذين قالوا إن الله جسم لم يقولوا إنه مائل للأجسام
 بل صرحوا بأن معنى كونه جسما أنه قائم بنفسه موصوف بالصفات ، ومثبتوا
 الصفات لا يتزعجونهم في المعنى وإن نازعهم في بعض اللواضع .

الوجه الثاني : إن الإلحاد إما أن يكون بإنكار لفظ الاسم أو بإنكار معناه
 فإن كان إنكار لفظه إلحادا فن ادعى أن الرحمن مجاز لاحقيقة فإنه يجوز إطلاق
 القول بنفها فلا يستكشف أن يقول ليس بالرحمن ولا الرحيم كما يصح أن يقال
 للرجل الصالح ليس بأسد على الحقيقة ، وإن قالوا تنادب في إطلاق هذا التنى
 فالأدب لا يمنع صحة الإطلاق وإن كان الإلحاد هو إنكار معاني أسمائه وحقائقها
 فقد أنكرتم معانيها التي تدل عليها بإطلاقها وما صرتموها إليه من المجاز
 فنقبض معناها أو لازم من لوازم معناها ، وليس هو الحقيقة ، ولهذا يصرح
 غلامهم بإنكار معانيها بالكلية ، ويقولون هي ألفاظ لا معاني لها .

الوجه الثالث : إن هذا الحامل لكم على دعوى المجاز في اسم (الرحمن)
 هو بعينه موجود في اسم العليم ، والقدير ، والسميع ، والبصير ، وسائر
 الأسماء فإن المعقول من العلم صفة عرضية تقوم بالقلب إما ضرورية وإما نظرية
 والمعقول من الإادة حركة النفس الناطقة لجلب ما ينفعها ودفع ما يضرها أو
 ينفع غيرها أو يضره ، والمعقول من القدرة القوة القائمة بجسم تتلنى به الأفعال
 الاختيارية ، قبل تجملون إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله حقيقة أم مجازا ؟

فإن قلتم حقيقة تناقضتم أفصح التناقض إذ عمدتم إلى صفاته سبحانه فجعلتم بعضها حقيقة وبعضها مجازاً مع وجود المحذور فيها جعلتموه حقيقة، وإن قلتم لا يستلزم ذلك محذوراً فإن أين استلزم اسم الرحمن المحذور، وإن قلتم الكل مجاز لم تتمكنوا بعد ذلك من إثبات حقيقة الله البتة لا في أسمائه ولا في الإخبار عنه بأفعاله وصفاته، وهذا السلاخ من العقل والإنسانية.

الوجه الرابع: أن نقاة الصفات يلزمهم في الأسماء من جهة أخرى، فإن العلم والقدير والسميع والبصير، أسماء تتضمن ثبوت الصفات في اللغة فيدفع وصف بها، فاستعمالها لغير من وصف بها استعمال للإسم في غير ما وضع له، فكما انتفت عنه حقائقها فإنه تنفى عنه أسمائها، فإن الإسم المشتق تابع للاشتقاق منه في النفي والإثبات، فإذا انتفت حقيقة الرحمة والعلم والقدرة والسمع والبصر، انتفت الأسماء المشتقة منها عقلاً ولغة، فيلزم من نفي الحقيقة أن تنفي الصفة والإسم جميعاً، فالمعتزلة لا تقر بأن الأسماء الحقيقية تستلزم الصفات، ثم ينفون الصفات ويثبتون الأسماء بطريق الحقيقة كما قالوا في المنكأ والمريد، وبعض المومنية يساعد على أن الإسم يستلزم الصفة، ثم ينفي الصفة وينفي حقيقة الإسم ويقول هذا مجاز، فهو شر من المعتزلة من هذا الوجه، وهم خير منهم من وجه آخر، وهو أنه يتناقض فيثبت بعض الصفات وحقائق الأسماء وينفي نظيرها وما يدل عليها من حقيقة الإسم، وأهل السنة يثبتون الصفات وحقائق الأسماء، فالأسماء عندهم حقائق وهي متضمنة للصفات.

الوجه الخامس: إنه كيف يكون أظهر الأسماء التي افتتح الله بها كتابه في أم القرآن وهي من أظهر شعار التوحيد. والكلمة الجارية على ألسنة أهل الإسلام وهي (بسم الله الرحمن الرحيم) التي هي مفتاح الطهور والصلاة وجميع الأفعال كيف يكون مجازاً؟ هذا من أشنع الأقوال، فهذان الإسمان اللذان افتتح الله بهما أم القرآن، وجعلها عنوان ما أنزله من الهدى والبيان. وضمنهما التسمية التي لا يثبت لها شيطان، وافتتح بها كتابه نبي الله سليمان، وكان جبرائيل ينزل بها على النبي ﷺ عند افتتاح كل سورة من القرآن.

الوجه السادس: قولهم (الرحمة رقة القلب) تريدون رحمة المخلوق أم رحمة

المخلوق أم كل ما سمي رحمة شاهداً أو غائباً، فإن قلتم بالاول صدقتم ولم ينفعكم ذلك شيئاً، وإن قلتم بالثاني والثالث كنتم قائلين غير الحق، فإن الرحمة صفة الرحيم وهي في كل موصوف بحسبه، فإن كان الموصوف حيواناً له قلب فرحمته من جلسته رقة قائمة بقلبه، وإن كان ملكاً فرحمته تناسب ذاته، فإذا انصف أرحم الراحمين بالرحمة حقيقة، لم يلزم أن تكون رحمته من جنس رحمة المخلوق للمخلوق وهذا يطرد في سائر الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة إلزاماً وجواباً، فكيف يكون رحمة أرحم الراحمين مجازاً دون السميع العليم؟ الوجه السابع: إن إسم الرحمة استعمل في صفة الخالق وصفة المخلوق، فإما أن يكون حقيقة في الموصوفين أو مجازاً في الموصوفين، أو حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق أو عكسه، فإذا كانت حقيقة فيهما، فإما حقيقة واحدة وهو التواطؤ أو حقيقتان وهو الاشتراك، وعمل أن تكون مشتركة لأن معناها يفهم عند الإطلاق ويحمدها معنى واحد ويصح تقسيمها، وخواص المشتركة منفية عنها، ولائها لم يشتق لها وضع في حق المخلوق، ثم استمدت من المخلوق لخالق، تعالى الله عما يقول أهل الزيغ والضلال فيقضيان: (أحدهما) أن تكون حقيقة في الخالق مجازاً في المخلوق (والثاني) أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازاً.

الوجه الثامن: إنه من أعظم المحال أن تكون رحمة أرحم الراحمين التي وسعت كل شيء مجازاً، ورحمة العبد الضعيفة القاصرة المخلوقة المستندة من ربه التي هي من آتائه رحمة حقيقة، وهل في قلب الخلق أكثر من هذا تعالباد إنما حصلت لهم هذه الصفات التي هي كمال في حقهم، من آثار صفات الرب تعالى. فكيف تكون لهم حقيقة، وله مجاز. يوضحه:

الوجه التاسع: وهو ما رواه أهل السنن عن النبي ﷺ أنه قال: يقول الله تعالى: أما الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته، فهذا صريح في أن إسم الرحمة مشتق من اسمه الرحمن تعالى، فذلك على أن رحمة لما كانت هي الأصل في المعنى كانت هي الأصل في اللفظ.

ومثل هذا قول حسان رضي الله عنه في النبي صلى الله عليه وسلم .

فشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد

فإذا كانت أسماء الخلق المحمودة مشتقة من أسماء الله المسمى كانت أسماءه يقيناً سابقة ، فيجب أن تكون حقيقة لأنها لو كانت مجازاً لكانت الحقيقة سابقة لها . فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، فيسكون اللفظ قد سمى به المخلوق ثم نقل إلى الخالق ، وهذا باطل قطعاً .

الوجه العاشر : ما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : لما ألقى الله الخالق كتب كتاباً فهو مودع عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي ، وفي لفظ (غلبت) وقال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فوصف نفسه سبحانه بالرحمة وتسمى بالرحمن قيل أن يكون بنو آدم ، فأدعى المدعى أن وصفه بالرحمن مجاز من أبطال الباطل .

الوجه الحادي عشر : إن أسماء الرب قديمة لم يستحدثها من جهة خلقه ، بل لم يزل موصوفاً بها مسمى بها ، والمجاز مسبوق بالحقيقة وضماً واستعمالاً وسرابة ، وذلك كله بمنع بالنسبة إلى أسماء الله تعالى .

فإن قيل بل بعضها مستعار من بهر وفيها الحقيقة وفيها المجاز ، ومجازها مستعار من حقائقها ، كالرحمن مستعار من اسم المحسن ، وذلك لا محذور فيه . قيل : هذا لا يصح لأن الحقيقة والمجاز من عراض الوضع والاستعمال ، وهما مما وأياً ما كان لم تصح دعوى المجاز فيه بوجه من الوجوه .

الوجه الثاني عشر : إنه من المعلوم أن المعنى المستعار يكون في المستعار منه أكل منه في المستعار له ، وأن المعنى الذي دل عليه اللفظ بالحقيقة أكل من المعنى الذي دل عليه المجاز ، وإنما يستعار لشكيل المعنى المجازي تشبيهه بالمعنى كما يستعار الشمس والقمر والبحر للرجل الشجاع والجبل والمواد ، فإذا جمل للرحمن والرحيم والودود وغيرهما من أسمائه سبحانه حقيقة في العبد ، مجازاً في الرب لزم أن تكون هذه الصفات في العبد أكل منها في الرب تعالى .

الوجه الثالث عشر : إن وصفه تعالى بكونه رحماً رحيماً حقيقة أولى .

وصفه بالإرادة ، وذلك أن من أسمائه الحسنى الرحمن الرحيم ، وليس في أسمائه
الحسنى المريد ، وللتكلمون يقولون مريد لبيان إثبات الصفه ، وإلا فليس ذلك
من أسمائه الحسنى ، لأن الإرادة تناول ما يحسن إرادة وما لا يحسن ، فلم
يوصف بالإسم المطلق منها ، كما ليس في أسمائه الحسنى الفاعل ولا المتكلم ، وإن
كان فعلاً مريداً متكلماً بالصدق والعدل ، فليس الوصف بمطلق الكلام ومطلق
الإرادة ، ومطلق الفعل يقتضى مدحاً ومهداً حتى يكون ذلك متعلقاً بما يحسن
تعلقه به ، بخلاف العليم القدير والعدل والمحسن والرحمن الرحيم ، فإن هذه
كالات في أنفسها لا تكون نقصاً ولا مستلزماً لنقص البتة ، فإذا قيل إنه مريد
حقيقة وله إرادة حقيقية ، وليس من أسمائه الحسنى المريد ، فلأن يكون رحماً
رحيماً حقيقة وهو موصوف بالرحمة حقيقة . ومن أسمائه الرحمن الرحيم
أولى وأحرى .

الوجه الرابع عشر : إن الرحمة مقرونة في حق العبد بلوازم الخلق من
الحدوث والنقص والضعف وغيره ، وهذه اللوازم متممة على الله تعالى ، فإما
أن تكون الرحمة إسمياً للقدرة المدحوخ فقط ، أو المدحوخ وما يلزمه من النقص
فإن كانت إسمياً للقدرة الكامل الذى لا يستلزم نقصاً ، وذلك ثابت للرب تعالى
كانت حقيقة في حقه قطعاً ، وإن كانت إسمياً للمجموع فالثابت للرب تعالى هو
القدر الذى لا نقص فيه ، وغاية ذلك أن يكون قد استعمل لفظها في بعض
مدلوله كالعام إذا استعمل في الخصوص ، والأمر إذا استعمل في الندب وذلك
لا يخرج اللفظ عن حقيقته عند جمهور الناس ، قيل هذا حقيقة عندهم ، فإن
اللفظ يستعمل في المجموع عند إطلاقه ، وفي البعض عند تقييده ، والمطلق
موضوع والمقيد موضوع كما تقدم ، لا سيما وأكثر الناس يقولون إن بعض
الشيء وصفته ليس غير أنه لا أجاب مثبت الصفات لتناقضها ، وحيث فلا يكون
اللفظ مستعملاً في غير موضوعه ، فلا يكون مجازاً .

الوجه الخامس عشر : إن هذا النقص اللازم للصفة ليس هو من موضوعها
ولا مسمى لفظها ، وإنما هو من خصوص الإضافة ، فالنقص المدحوخ الذى

هو موضوع الصفة والتقص اللازم غير داخل في موضوعها ، وكذلك لادلائق
في لفظها على عدم ، والوجود غاية الكمال الذي لا كمال فوقه ، وإنما ذلك من
لوازم إضافتها ونسبتها إلى الرب . بعانه ، فإذا موضوع لفظها مطلق المعنى
المدح ، وخصوص الإضافة غير داخل في اللفظ المطلق . وعلى هذا فإذا
استعملت في حق الرب تعالى كانت حقيقة . وإذا استعملت للعبد كانت حقيقة .
فتدبر هذا فإنه فصل الخطاب فيما يطلق على الرب والعبد ، واعتبر هذا فيما
يطلق على المخلوق نفسه فإنه حقيقة مع دلالة على غاية المدح في محل ، وغاية
الدم في محل آخر .

(مثاله) قوله : هذا كلام رسول الله ﷺ وهديه وسمته . وهذا كلام
الصدق . وهذا كلام المقرئ . فهذا حقيقة وهذا حقيقة . وهما في غاية التضاد
والاختلاف . وهذا التعريف بالإضافة نظير التعريف باللام ينصرف إلى كل
محل بحسبه (فمضى فرعون الرسول) هو موسى . و (لا تجعلوا دعاء الرسول
ينكم) هو محمد ﷺ ، فرسول دال على القدر للترك واللام تدل على تعريفه
وتعيينه . وكل من الموضعين حقيقة . هذا مع أن اللفظ يستعمل مجرداً عن
التعريف كثيراً .

وأما لفظ الرحمة والسمع والبصر واليد والوجه والكلام فلانكاد تستعمل
إلا مضافة إلى محالها ، فازوم الإضافة فيها نحو لزومها في الأسماء والأعلام .
ولا سيما المضافة إلى الرب كقوله (ورحمى وسعت كل شئ . - إن رحمة الله
قريب من المحسنين - ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام - إلا ابتغاء
وجه ربه الأهل - بل يدها مبسوطتان - خلقت يدي) فهذه الإضافة تمنع
أن يدخل في إسم الصفة شئ من خصائص المخلوقين بوجه من الوجوه .
فالمخدوف الذي أوجب لهم دعوى المجاز فيها متب بالإضافة قطعاً فلا وجه
لدهوى المجاز فيها البتة . وهذا ظاهر جداً فإنها بإضافتها الخاصة دلت على
ما لا تسمعه العبادة من الكمال الذي لا تقص فيه بوجه من الوجوه .
الوجه السادس عشر : أن يقال لمن أثبت شيئاً من الصفات بالعقل فلا بد

أن يأتى فى الدلالة على ذلك بقياس شمولى أو قياس تخيلى . فنقول فى الشمولى : كل فعل متق بمحكم فإتة يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك فهى دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيتته . ونقول فى التخيلى : الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته فى الشاهد ، فكان دليلاً فى الغائب ، والدلالة العقلية لا تختلف شامداً وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بأقل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية ، إما لفظاً كما فى قياس الشمولى ، وإما معنى كما فى قياس التخيلى .

فإذا كنت لا يمكنك إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذى لا بد فيه من إثبات قدم مشترك بين المقيس والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ولم يكن هذا عندك تشبيهاً بمتناً ، فكيف تنسب معنى ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وحقايقه بزعمك أنه يتضمن تشبيهاً . وهذا من أفع الأشياء لمن له فهم ، فإن الله أخبر فى كتابه بما هو عليه من أسمائه وصفاته ولا بد فى الأسماء المشتقة المتواطئة من معنى مشترك بين أفرادها ، فبعد المعطلة حقايقها لما زعموا فيها من التشبيه ، ولم لا يمكنك إثبات شئ يعتقدونه إلا بنوع من القياس المتضمن التشبيه الذى فرواه منه ، لا فى جانب الذى ولا فى جانب الإثبات ، فهم ينسبون ما جاءت به الرسل بما هو من نوعه أو دونه ، وهذا غاية الضلال فليتأمل ذلك .

الوجه السابع عشر : إن من ادعى أن رحمة الله هجاز أو اسمه الرحمن الرحيم ، إما أن يجت هذا اللفظ معنى أو لا . والثانى بقدر الخلل بعلامته ، وإذا كان لا بد من إثبات معنى لهذا اللفظ ، فإما أن يتضمن محذوراً أو لا ، فإن تضمن محذوراً لم يجر إثباته ، وإن لم يتضمن محذوراً لم يمكن إثباته وإخراج اللفظ عن حقيقته أولى من بقاء اللفظ على حقيقته ، وإثبات معناه الأصل ، إذ انتفا المحذور عن الحقيقة والمجاز واحد ، وتسلم الحقيقة وهى الأصل ، فأما إخراج اللفظ عن حقيقته لأمر لا يتخلص به فى المجاز ولا محذور منه فى الحقيقة ولا فى المجاز فلا معنى له بل هو خطأ محض .

الوجه الثامن عشر: إن الله سبحانه وتعالى فرق بين رحمته ورضوانه وثوابه المنفصل فقال تعالى (يبشرهم ربهم رحمة منه ورضوان وجنت لهم فيها نعيم مقيم) فالرحمة والرضوان صفتان وأجنحة ثوابيه ، وهذا يبطل قول من جعل الرحمة والرضوان ثواباً منفصلاً مخلوقاً . وقول من قال : هي إرادته الإحسان ، فإن إرادته الإحسان هي من لوازم الرحمة ، فإنه يلزم من الرحمة أن يريد الإحسان إلى المرحوم ، فإذا انتفت حقيقة الرحمة انتفى لازمها وهو إرادة الإحسان ، وكذلك لفظ اللينة والغضب ولقت هي أمور مستلزعة للعقوبة ، فإذا انتفت حقائق تلك الصفات انتفى لازمها ، فإن ثبوت لازم الحقيقة مع انتفاهاً يمتنع ، فالحقيقة لا توجد منفكة عن لوازمها .

الوجه التاسع عشر: إن ظهور آثار هذه الصفة في الوجود كظهور أثر صفة الربوبية والملك والقدرة ، فإن ما لله على خلقه من الإحسان والإنعام شاهد برحمة تامة وسعت كل شيء ، كما أن الموجودات كلها شاهدة له بالربوبية التامة الكاملة . وما في العالم من آثار التدبير والتصرف الإلهي شاهد بملكه سبحانه ، لجعل صفة الرحمة واسم الرحمة مجازاً كجعل صفة الملك والربوبية مجازاً ، ولا فرق بينهما في شرع ولا عقل ولا لغة .

وإذا أردت أن تعرف بطلان هذا القول فانظر إلى ما في الوجود من آثار رحمته الخاصة والعامة ، فبرحمته أرسل إلينا رسوله ﷺ وأنزل علينا كتابه وعصمنا من الجاهلية وهذا من الضلالة وبصرنا من العمى وأرشدنا من الغي ، وبرحمته عرفنا من أسمائه وصفته وأفعاله ما عرفنا به أنه ربنا ومولانا وبرحمته علينا ما لم نكن نعلم ، وأرشدنا لمصالح ديننا ودنيانا . وبرحمته أطاع الشمس والقمر ، وجعل الليل والنهار ، وبسط الأرض وجعلها مهاداً وفرشاً وقراراً وكفناً للأحياء والأموات ، وبرحمته أنفأ السحاب وأمطر المطر ، وأطاع الفواكه والأقوات والمرعى ، ومن رحمته سخر لنا الخيل والإبل والأنعام ودلنا متقادة لركوب والحمل والأكل واللبس ، وبرحمته وضع الرحمة بين عباده ليترحموا بها ، وكذلك بين سائر أنواع الحيوان .

فهذا التراحم الذي بينهم بعض آثار الرحمة التي هي صفته ونعمته ، واشتق
 لنفسه منها إسم الرحمن الرحيم . وأوصل إلى خلقه معاني خطابه برحمته ،
 وبصرهم ومكن لهم أسباب مصالحهم برحمته ، وأوسع المخلوقات عرشه ، وأوسع
 الصفات رحمته ، فاستوى على عرشه الذي وسع المخلوقات بصفة رحمته التي
 وسعت كل شيء ، ولما استوى على عرشه بهذا الإسم الذي اشتقه من صفته
 وتسمى به دون خلقه ، كتب بمقتضاه على نفسه يوم استوائه على عرشه حين
 قضى الخلق كتاباً ، فهو عنده وضعه على عرشه أن رحمته سبقت غضبه ، وكان
 هذا الكتاب العظيم الشأن كالهدى منه سبحانه للخلق كلها بالرحمة لهم والعفو
 عنهم ، والمغفرة والتجاوز والستر والإمهال والحلم والأناة ، فكان قيام العالم
 العلوي والسفلي بمضمون هذا الكتاب الذي لولاه لكان للخلق شأن آخر ،
 وكان عن صفة الرحمة الجنة وسكانها وأعمالهم ، فبرحمته خلقت ، وبرحمته
 عمرت بأهلها ، وبرحمته وصلوا إليها ، وبرحمته طالب عيشهم فيها ، وبرحمته
 احتجب عن خلقه بالنور ، ولو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه
 ما انتهى إليه بصره من خلقه .

ومن رحمته إنه يعيد من سقطه برضاه ، ومن عقوبته بعفوه ، ومن نفسه
 بنفسه ، ومن رحمته أن خلق للذكر من الحيوان أنثى من جنسه ، وألقى بينهما
 المحبة والرحمة ليقع بينهما التواصل الذي به دوام التناسل وارتفاع الزوجين ،
 ويمتدح كل واحد منهما بصاحبه ، ومن رحمته أحوج الخلق بعضهم إلى بعض لنتم
 مصالحهم ، ولو أغنى بعضهم عن بعض لتعطلت مصالحهم وانحل نظامهم . وكان
 من تمام رحمته بهم أن جعل فهم الغنى والفقر ، والعزير والذليل ، والعاجز
 والقادر ، والراعى والمرعى ، ثم أفقر الجميع إليه ، ثم عم الجميع برحمته .

ومن رحمته أنه خلق مئة رحمة كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض
 فأنزل منها إلى الأرض رحمة واحدة نشرها بين الخليقة ليتراجوا بها ، فها
 تمطط الواحدة على والدها ، والطير والوحش والبهائم ، وهذه الرحمة قوام
 العالم ونظامه .

وتأمل قوله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الإنسان عليه البيان) كيف جعل الخلق والتعليم ناشئاً عن صفة الرحمة متعلقاً باسم الرحمن ، وجعل معاني السورة مرتبطة بهذا الاسم وختمها بقوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فالإسم الذي تبارك هو الإسم الذي افتتح به السورة ، إذ يحى البركة كلها منه ، وبه وضعت البركة في كل مبادك ، فكل ما ذكر عليه بورك فيه وكل ما أخلى منه زعت منه البركة ، فإن كان مذكى وخلى منه اسمه كان ميتة ، وإن كان طعاماً شارك صاحبه فيه الشيطان ، وإن كان مدخلا دخل معه فيه ، وإن كان حدثاً لم يرفع عند كثير من العلماء ، وإن كان صلاة لم تصح عند كثير منهم .

ولما خلق سبحانه الرحم واشتق لها اسماً من اسمه ، فأراد إنزالها إلى الأرض تطلعت به سبحانه فقال: مه ، فقالت هذا مقام العائد بك من القطيعة ، فقال : ألا ترضين أن أقطع من قطعك وأصل من وصلك ؟ وهي متعلقة بالعرش لما تحته كسنة المفلول ، وكان تعلقها بالعرش رحمة منه بها ، وإنزالها إلى الأرض رحمة منه بخلقه ، ولما علم سبحانه ما تلقاه من نزولها إلى الأرض ومفادتها لما اشتقت منه رحماً بتعلقها بالعرش واتصالها به . وقوله (ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك) ولذلك كان من وصل رحمه لقربه من الرحمن ورعاية حرمة الرحم قد هجر دنياه واتسعت له معيشته وبورك له في عمره ونسبه في أثره ، فإن وصل ما بينه وبين الرحمن جل جلاله مع ذلك وما بينه وبين الخلق بالرحمة والإحسان ثم له أمر دنياه وآخرها . وإن قطع ما بينه وبين الرحم وما بينه وبين الرحمن أفسد عليه أمر دنياه وآخرته ، وعق بركته ورحمته وورثه وأثره ، كما قال ﷺ : ما من ذنب أجد أن يجعل صاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له من العقوبة يوم القيامة من البغى وقطيعة الرحم ، فالبغى معاملة الخلق بعد الرحمة ، وكذلك قطيعة الرحم ، وإن القوم ليتواصلون وهم بخرقة فتكثر أمورهم ويكثر عددهم . وإن القوم ليتقاطعون قتل أموالهم ويقل عددهم

وذلك لكثرة نصيب هؤلاء من الرحمة وقلة نصيب هؤلاء منها ، وفي الحديث .
« إن صلة الرحم تزيد في العمر » .

وإذا أراد الله بأهل الأرض خيراً نشر عليهم أثراً من آثار اسمه الرحمن
فعمر به البلاد وأحيا به العباد ، وإذا أراد بهم شراً أمسك عنهم ذلك الأثر
خلل بهم من البلاد بحسب ما أمسك عنهم من آثار اسمه الرحمن . ولهذا إذا
أراد الله سبحانه أن يخرب هذه الدار ويقيم القيامة أمسك عن أهلها أثر هذا
الإسم وقبضه شيئاً فشيئاً ، حتى إذا جاء وعده قبض الرحمة التي أنزلها إلى
الأرض ، فتضع لذلك الحوامل ما في بطونها ، وتذهل للراضع عن أولادها
فيضيئ سبحانه تلك الرحمة التي رفعها وقبضها من الأرض إلى ما عنده من
الرحمة فيكمل بها دمة رحمة فيرحم بها أهل طاعته وتوحيده وأصدق
رسله وتابعيه .

وأنت لو تأملت العالم بعين البصيرة لرأيت ممتلئاً بهذه الرحمة الواحدة
كامتلاء البحر بمائه والجو بهوائه ، وما في خلاله من ضد ذلك فهو مقتضى قوله
« سبقت رحمتي غضبي » فالمدبوق لا بد لاحق وإن أبطأ ، وفيه حكمة لاتنافضها
الرحمة فهو أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ، فسبحان من أعشى بصيرة من
زعم أن رحمة الله مجاز .

الوجه العشرون : أن النبي ﷺ قد أقسم قسماً سادفاً بارداً ، إن الله أرحم
بعباده من الوالد بولدها ، وفي هذا إثبات كمال الرحمة ، وإنها حقيقة لا مجازية
ومر رسول الله ﷺ بأمرأة أصيبت في السبي وكانت كلما مرت بطفل أرضعته
فقال النبي ﷺ « أترون هذه طارحة ولدها في النار ؟ قالوا لا يا رسول الله
وهي قاذرة على أن لا تطرحه فقال (الله أرحم بعباده من هذه بولدها) فلئن
كانت رحمة الوالدة حقيقة فرحمة الله أولى بأن تكون حقيقة منها ، وإن
كانت رحمة الله مجازاً فرحمة الوالدة لا حقيقة لها .

(المثال الثالث) في قوله (الرحمن على العرش استوى) في سبع آيات من
القرآن حقيقة عند جميع فرق الأمة إلا الجهمية ومن وافقهم ، فإنهم قالوا هو

مجاز ثم اختلفوا في مجازة ، والمشهور عنهم ما حكاه الأشعرى عنهم وبدعهم
وضلهم فيه بمعنى استولى أى ملك وقهر ، وقالت فرقة منهم بل معنى قصده
وأقبل على خلق العرش ، وقالت فرقة أخرى بل هو يحمل في مجازاته يحتمل
خمس عشرة وجهاً كلها لا يعلم أيها المراد إلا أنا نعلم انتفاها الحقيقة عنه بالمثل ،
هذا الذى قاله باطل من اثنين وأربعين وجهاً :

(أحدها) إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذى خاطبنا الله تعالى بلغتهم
وأنزل بها كلامه (نوحان) مطلق ومقيد . فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف
مثل قوله (وما بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمل وتم ، يقال استوى
النبات واستوى الطعام . وأما المقيد فنثلاثة أضراب (أحدها) مقيد بالى كقوله
(ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان إلى السطح وإلى العرفة ، وقد ذكر
سبحانه هذا المعنى بالى في موضعين من كتابه في البقرة في قوله تعالى (هو الذى
خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) والثانى في سورة السجدة
(ثم استوى إلى السماء وهى دخان) وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف
كما سنذكره ونذكر ألفاظهم بعد إن شاء الله (والثانى) مقيد بعلى كقوله
(لنستوى على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى
على سوقه) وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة
(الثالث) المقرون بواو (مع) التى تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى
الماء والخشب بمعنى ساووا . وهذه معانى الاستواء المعقولة في كلامهم ، ليس
فيها معنى استولى البتة ، ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم ، وإنما
قاله متأخروا النحاة من سلك طريق المعتزلة والجهمية . يوضحه :

الوجه الثانى : إن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً ، فإنه مجاهرة بالكذب
وإنما قالوه استنباطاً وحلاً منهم للفتنة استوى على استولى ، واستدلوا
يقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهران
وهذا البيت ليس من شعر العرب كما سيأتى بيانه .

الوجه الثالث : إن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار ، ولم يعملوه من لغة العرب . قال ابن الأعرابي وقد سئل : هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ؟ فقال : لا تعرف العرب ذلك ، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة .

الوجه الرابع : ما قاله الخطابي في كتابه (شعار الدين) قال : القول في أن الله مستور على عرشه ، ثم ذكر الأدلة في القرآن ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآية أن الله تعالى في السماء مستور على العرش ، وقد جرت عادة المسلمين خاصهم وعامهم بأن يدعوا ربهم عند الابتهاك والرغبة إليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء ، وذلك لاستغاضة العلم عنهم بأن لا يدعو في السماء سبحانه .

إلى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء ، ونزع فيه إلى بيت مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله ؛ ولو كان الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ، لأن الله تعالى قد أحاط عليه وقدرته بكل شيء . وكل قطر وبقعة من السموات والأرضين ونحت العرش ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر ، ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع من الشيء ، فإذا وقع الظفر به قيل استولى عليه ، فأى منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده ؟ هذا لفظه وهو من أئمة اللغة .

الوجه الخامس : إن هذا تفسير لكلام الله بالرأى المجرد الإلهي لم يذهب إليه صاحب ولا تابع ، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين ، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف ، وقد قال النبي ﷺ : من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار .

الوجه السادس : إن إحداث القول في تفسير كتاب الله الذي كان السلف والائمة على خلافه يستلزم أحد أمرين : إما أن يكون خطأ في نفسه أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ . ولا يشك عاقل أنه أولى بالفاظ والمخاطأ من قول السلف .

الوجه السابع : إن هذا اللفظ قد اطرده القرآن والسنة حيث ورد بلفظ

الاستواء دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكن استعماله في أكثر موارد كذاك ، فإذا جاء موضع أو موضعان بلغن استوى حمل على معنى استولى لأنه للألوف المهود ، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرده استعماله في جميع موارد على معنى واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعمد استعماله فيه ففي غاية الفساد ، ولم يقصده وبفعله من قصد البيان ، هذا لو لم يكن في السياق ما يأتي حمله على غير معناه الذي اطرده استعماله فيه ، فكيف وفي السياق ما يأتي ذلك .

الوجه الثامن : إنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام . كما ثبت في الصحيحين عنه عليه السلام أنه قال : إن الله تعالى قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء . وقال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستول على العرش إلى أن خلق السموات والأرض .

فإن قيل : نحمل (ثم) على معنى الواو ونجردها على معنى الترتيب (قيل) هذا خلاف الأصل والحقيقة ، فأخرجتم (ثم) عن حقيقتها والاستواء عن حقيقته . ولقد روي عن حقيقته ، وذكبت بمازات بعضها فوق بعض .

فإن قيل : فقد أتى (ثم) لترتيب الخبر لا لترتيب الخبر ، فيجوز أن يكون ما بعدها سابقاً على ما قبلها في الوجود وإن تأخر عنه في الإخبار (قيل) هذا لا يثبت أولاً ولا يصح به نقل ، ولم يأت في كلام فصيح ، ولو قدر وروده فهو نادر لا يكون قياساً مطرداً فترك الحقيقة لأجله .

فإن قيل : فقد ورد في القرآن وهو أفصح الكلام ، قال الله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا لل ملائكة اسجدوا لآدم) والأمر بالسجود لآدم كان قبل خلقنا وتصويرنا ، وقال تعالى (فلما ترى بك بعض الذي نعدم أو

تتوفيتك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) وشهادته تعالى على أفعالهم
مراقبة على رجوعهم .

قيل : لا يدل ذلك على تقدم ما بعد (ثم) على ما قبلها . أما قوله (ولقد
خلقناكم ثم صورناكم) فهو خلق أصل للبشر وأبهم ، وحمله سبحانه خلقاً لهم
وتصويراً إله هو أصلهم وم فرعه ، وبهذا قدرها السلف ، قالوا خلقنا أياكم
وخلقنا أبي البشر خلق لهم .

وأما قوله (وإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون) فليس ترتيباً
لاطلاعاً على أفعالهم ، وإنما هو ترتيب لمجازاتهم عليها . وذكر الشهادة التي هي
عليه وإطلاعه ، تقريراً للجزاء على طريقة القرآن في وضع القدرة والعلم موضع
الجزاء لأنه يكون بهما كما قال تعالى (وإلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم
بذات الصدور) وكقوله تعالى (أولما أصابكم مصيبة قد أصبتم منها ما كنتم
أنى هذا . قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير) وقوله (فإذا جاء
أجلهم فإن الله كان بعباده بصيراً) وهو كثير في القرآن . وهو كما يقول السيد
لعبد : اعمل ما شئت فإنى أعلم ما تفعله وأنا قادر عليك . وهذا أبلغ من ذكر
العقاب وأهم قائدة .

فإن قيل : كيف تصنعون بقول الشاعر ؟

قل لمن ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

قلنا أى شاعر هذا حتى يحتاج بقوله ، وأين حجة الاستناد إليه لو كان ممن
يحتاج بشعره ؟ وأنتم لا تقبلون الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ
فكيف تقبلون شعراً لا تعلقون قائله ولا تستندون إليه البتة .

الوجه التاسع : إن فاضلكم المتأخر لما تفطن لهذا ادعى الإجماع أن العرش
مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، فيكون المعنى أنه خلق السموات
والأرض ثم استوى على العرش ، وهذا لم يقله أحد من أهل العلم أصلاً ، وهو
مناقض لما دل عليه القرآن والسنة وإجماع المسلمين . أظهر مناقضة ، فإنه تعالى
أعبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه

واو الحال أى خلقها فى هذه الحال ، فدل على سبق العرش والماء السموات والأرض .

وفى الصحيح عنه عليه السلام : قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء . وأصبح القواين أن العرش مخلوق قبل القلم ١١ فى السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أول ما خلق الله القلم : قال أكتب ، قال ما أكتب ؟ قال أكتب القدر الذى جرى بما هو كائن إلى يوم القيامة ، وقد أخبر أنه قدر المقادير وعرشه على الماء . وأخبر فى هذا الحديث أنه قددها فى أول أوقات خلق القلم ، فعلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة فادعى هذا الجهى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، ولم يكفه هذا الكذب حتى ادعى الإجماع عليه ليتأتى له إخراج الاستواء عن حقيقته .

الوجه العاشر : إن الاستيلاء والاستواء لفظان متغايران ، وهما نعتان مختلفتان لحمل أحدهما على الآخر إن ادعى ، أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر ، فإن العرب لم تضم لفظ الاستواء للاستيلاء البتة ، وإن كان بطريق الاستعمال فى لغتهم فكذب أيضاً ، فهذا قطعهم ونهرم شاهد بخلاف ما قالوه ، فنتبع لفظ استوى ومواردهما فى القرآن والسنة وكلام العرب هل تجدهما فى موضع واحد بمعنى الاستيلاء ؟ اللهم إلا أن يكون ذلك اليد المصنوع الخفاق ، وإن كان بطريق المجاز القياسى فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أن يحمل عليه كلام غيره من الناس فضلاً عن كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم . يوضحه :

الوجه الحادى عشر : إن القائل بأن معنى استوى بمعنى استولى شاهد على أنه أراد بكلامه هذا المعنى . وهذه شهادة لا علم لقائلها بمضمونها ، بل هو قول على الله بلا علم ، فأو كان اللفظ محتملاً لها فى اللغة وهيات ، لم يجوز أن يشهد على الله أنه أراد هذا المعنى بخلاف من أخبر عن الله تعالى أنه أراد الحقيقة والظاهر ، فإنه شاهد بما أجرى الله سبحانه من حديثه من خطاب خلقه يمتنانى لغاتهم وظواهرها كما قال (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قى)

فإذا كان الاستواء في لغة العرب معلوماً كان هو المراد لكون الخطاب بلسانهم ، وهو المقضى لقيام الحججة عليهم ، فإذا خاطبهم بغير ما يعرفونه كان بمنزلة خطاب العربي بالعجمية .

الوجه الثاني عشر: إن الإجماع منه قد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازاً . قال الإمام أبو عمر الطلمنكي أحد أئمة المالكية ، وهو شيخ أبي عمر بن عبد البر في كتابه الكبير الذي سماه (الوصول إلى معرفة الأصول) فذكر فيه من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وأقوال مالك وأئمة أصحابه ما إذا وقف عليه الواقف ، علم حقيقة مذهب السلف ، وقال في هذا الكتاب : أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز .

الوجه الثالث عشر: قال الإمام أبو عمر بن عبد البر في كتاب (التمهيد) في شرح حديث النزول : وفيه دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وقر ذلك إلى أن قال : وأهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة والإيمان بها ، وحملوا على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة مخصوصة وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فتكلم بنكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة يزعمون أن من أقر بها مشبه ، وهم عند من أقر بها نافون للعبود .

وقال أبو عبد الله القرطبي في تفسيره المشهور في قوله (الرحمن على العرش استوى) هذه المسألة لفقهاء فيها كلام ، ثم ذكر قول المتكلمين ثم قال : وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجبة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق به في كتابه ، وأخبرت به رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جازاً كحقيقة الاستواء كما قال مالك : الاستواء معلوم والكيف مجهول .

الوجه الرابع عشر: إن الجهمية لما قالوا إن الاستواء مجاز صرح أهل السنة

بأنه مستو بذاته على عرشه، وبأن أكثر من صرح بذلك أنه الملكية، يصرح به الإمام أبو محمد بن أبي زيد في ثلاثة مواضع من كتبه: أشهرها الرسالة، وفي كتاب جامع الزواجر، وفي كتاب الأمل، وفي كتاب الزواجر، وفي كتابه هذه كتبه.

وصرح بذلك القاضي عبد الوهاب وقال إنه المستوي بالذات على العرش، وصرح به القاضي أبو بكر الباقلي وكان مالكياً حاكمه عنه القاضي عبد الوهاب نصاً، وصرح به أبو عبد الله القرطبي في كتاب شرح الصلاة الله المستوي، فقال ذكر أبو بكر الطخري من قول الطخري بنى محمد بن جريح وأبي محمد بن أبي زيد وجاعة من شيوخ الفقه والحديث، وهو ظاهر كتاب القاضي عبد الوهاب من القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري، وحكمه القاضي عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر نصاً، وهو أنه سبحانه مستو على عرشه ذاته، والظاهر في بعض الأماكن فوق خلقه، قال: وهذا قول القاضي أبي بكر في عميد الأوائل له وهو قول أبي جريح بن عبد البر وطائفة من الأندلسيين، وقول الحطايي في شعار الدين.

وقال أبو بكر محمد بن موعب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد قوله: إنه فوق عرشه الجيد ذاته، حتى فوق وعلى، عند جميع العرش واحد، وفي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك، ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة، واحتج بحديث الملائكة وقول النبي ﷺ لما قال: لا إله إلا الله، ونحوها في السبل وحكمه بإيمانها، وذكر حديث الإسرائيل ثم قال: وهذا قول مالك فيما فهمه من جماعة من أئمة من شافعين فيما فهموا من الصلبة فيما فهموا من النبي ﷺ أن الله في السبل بمعنى فوقها وطولها، قال الشيخ أبو محمد إنه ذاته فوق عرشه الجيد.

فتبين أن قوله على عرشه وقوله إنما هو ذاته إلا أنه ابن من جميع خلقه بلا كيف وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة جهته لا بذاته إلا لا تحويه إلا ما كن لأنه أعظم منها - إل أن قال - وقوله على العرش استوى إنما

معناه عند أهل السنة على غير معنى الاستيلاء والقهر والغلبة والملك ، الذي غلبت المعتزلة ومن قال بقولهم إنه معنى الاستواء ، وبعضهم يقول إنه على المجاز لا على الحقيقة ، قال : وبين سوء تأويلهم في استوائه على عرشه على غير ما تألوله من الاستيلاء وغيره ما قد علمه أهل المقول إنه لم يزل مستولياً على جميع مخلوقاته بعد اختراعه لها وكان العرش وغيره في ذلك سواء ، فلا معنى لتأويلهم بإفراد العرش بالاستواء الذي هو في تأويلهم القاسد . استيلاء ، وملك وقهر ، وغلبة ؛ قال : وذلك أيضاً بين إنه على الحقيقة بقوله (ومن أصدق من الله قيلاً) فلما رأى المصنفون إفراد ذكره بالاستواء على العرش بعد خلق السموات وأرضه وتخصيصه بصفة الاستواء علموا أن الاستواء غير الاستيلاء فأفروا بوصفه بالاستواء على عرشه وإنه على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه الصادق في قبله ووقفوا عن تكيف ذلك وتمثيله إذ ليس كذلك شيء . — هذا لفظه في شرحه .

الوجه الخامس عشر : إن الأشعري حكى إجماع أهل السنة على بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء ، ونحن نذكر لفظه بعينه الذي حكاه عنه أبو القاسم ابن عساکر في كتاب (تبیین کذب المفتری) وحكاه قبله أبو بكر بن فورك وهو موجود في كتبه .

قال في كتاب الإبانة وهي آخر كتبه قال :

(باب ذكر الاستواء) إن قال قائل ما نقولون في الاستواء؟ قيل نقول له إن الله تعالى مستول على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وساق الأدلة على ذلك ثم قال : وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) أنه استولى وملك وقهر وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة ، ولو كان هذا كما قالوا كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ، لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء في العالم ، مخلوقان الله مستولياً على العرش بمعنى الاستيلاء والقدرة لكان مستولياً

على الأرض والحشوش والأتان والاقذار لأنه قادر على الأشياء كلها ، ولم نجد
أحداً من المسلمين يقول إن الله مستو على الحشوش والأخيلة فلا يجوز أن
يكون معنى الاستواء على العرش على معنى هو عام في الأشياء كلها ، ووجب
أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء ، وهكذا قال في
كتابه للأوجز وغيره من كتبه .

الوجه السادس عشر : إن هذا البيت محرف وإنما هو هكذا :

• بشر قد استولى على العراق •

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف في
شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها .

الوجه السابع عشر : أنه لو صح هذا البيت وصح أنه غير محرف لم يكن
فيه حجة بل هو حجة عليهم ، وهو على حقيقة الاستواء ، فإن بشراً هذا كان
أخا عبد الملك بن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هو
عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه ، وهذا هو المطابق
لمعنى هذه اللفظة في اللغة كقوله تعالى (لتستروا على ظهوره) وقوله
(واستوت على الجودي) وقوله (فاستوى على سرقه) وفي الصحيح : أن
النبي ﷺ كان إذا استوى على بعيره عازجاً إلى سقر كبير ملبياً ، وقال على :
أني رسول الله ﷺ بدابة ليركبها فلما وضع رجله في الفرج قال بسم الله فلما
استوى على ظهرها قال الحمد لله ، قبل نجد في هذه المواضع موضعاً واحداً أنه
بمعنى الاستيلاء والقهر .

الوجه الثامن عشر : إن استواء الشيء على غيره يتضمن استقراره وثباته
وممكنه عليه كما قال تعالى في السفينة (واستوت على الجودي) أي دسرت عليه
واستقرت على ظهره ، وقال تعالى (لتستروا على ظهوره) وقال في الزرع
(فاستوى على سرقه) فإنه قبل ذلك يكون فيه ميل وأعوجاج لأجل ضعف
سرقه ، وإذا استفظ الساق واشتدت الثقلة استقرت ، ومنه :

قد استوى بشر على العراق ، فإنه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزول ، وهذا يستلزم الاستيلاء أو بقتضيه ، فالاستيلاء لازم معنى الاستواء لا في كل موضع ، بل في الموضع الذي يقتضيه ، ولا يصلح الاستيلاء في كل موضع يصلح فيه الاستواء ، بل هذا له موضع ، وهذا له موضع ولهذا لا يصلح أن يقال ، استولت الحفلة عن سافها ، ولا استولت السفينة على الجبل ، ولا استولى الرجل على السطح إذا ارتفع فوقه .

الوجه التاسع عشر : إنه لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك لسكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان لا أخوه بشر ، فإن بشر لم يكن ينازع أخاه الملك ولم يكن ملكاً مثله ، وإنما كان نائباً له عليها والياً من جهته ، فالمستوى عليها هو عبد الملك لا بشر ، بخلاف الاستواء الحقيقي وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها ، فإن نواب الملوك تفعل هذا بإذن الملك .

الوجه العشرون : إنه لا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير : أنه قد استوى عليها ، فلا يقال استوى أبو بكر على الشام ولا استوى عمر على مصر والعراق ، ولا قال أحد قط استوى رسول الله ﷺ على اليمن ، مع أنه استولى عليها واستولى خلفاؤه على هذه البلاد ، ولم يزل المشركون يمدحون الملوك والخلفاء بالفتوحات ، ويتوسعون في نظمهم واستعماراتهم ، فلم يسمع عن قديم منهم ، جاهلي ولا إسلامي ولا محدث أنه مدح أحداً قط أنه استوى على البلد الفلاني الذي فتحه واستولى عليه ، فهذه دواوينهم وأشعارهم موجودة .

الوجه الحادي والعشرون : إنه إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل القضاة على معنى لم يهود استعماله فيه البتة ، وبين حمل المضاف المؤلف حذفه كثيراً إما جازاً واختصاراً ، فالحمل على حذف المضاف أولى ، وهذا البيت كذلك ، فإننا إن حملنا نحفظ استوى فيه على استولى حملناه على معنى لم يهود استعماله فيه البتة ، وإن حملناها على حذف المضاف وتقديره قد استوى على سرير العراق حملناه على مذهب المؤلف ، فيقولون قد فلان على سرير الملك ،

فيذكرون المضاف إيضاحاً وبياناً ، ويؤذونه تارة إيجازاً واختصاراً ، إذ قد علم المخاطب أن العهود والاستواء والجلوس الذي يضاف ويقصد به الملك . يستلزم سرير الملك . لحذف المضاف أقرب إلى لغة القوم من تعريف كلامهم ، وحمل لفظ على معنى لفظ آخر لم يعمد استعماله فيه .

الوجه الثاني والعشرون : إنه كيف يجوز أن ينزل الله آيات متعددة في كتابه الذي أنزله بلسان العرب ، ويكون معنى ذلك الخطاب مشموراً على لغتهم معروفاً في عادة نظامهم ، فلا يريد ذلك المعنى . ويأتي بلفظ يدل على خلافه ويطرده استعماله في موارده كلها بذلك اللفظ الذي لم يرد معناه ، ولا يذكر في موضع واحد باللفظ الذي يريد معناه ؛ فن تصور هذا جزم بطلانه وإحالة نسجه إلى من قصده البيان والهدى .

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد ذلك المعنى المجازي لذكر في اللفظ قرينة تدل عليه ، فإن المجاز إن لم يقترن به قرينة وإلا كانت دعواه باطلة لأنه خلاف الأصل ولا قرينة معه ، ومعلوم أنه ليس فيه ولحد الاستواء في القرآن والسنة موضع واحد قد اقترنت به قرينة تدل على المجاز ، فكيف إذا كان السياق يقتضي بطلان ما ذكر من المجاز ، وأن المراد هو الحقيقة .

الوجه الرابع والعشرون : إن تجريد الاستواء من اللام واقتراحه بحرف على وعطف فعله بتم على خالق السموات والأرض ، وكونه بعد أيام التحليق وكونه سابقاً في الخلق على السموات والأرض ، وذكر تدبير أمر الخليفة معه الدال على كمال الملك ، فإن العرش سرير المملوك ، فأخبر أن له سريراً كما قال أمية :

مجدوا الله فهو للجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيراً
بالنا الأعلى الذي سبق الخطى ق وسوّه فوق السماء سريراً

وصدقه رسول الله ﷺ واستشهده الأسود بن سريع ؛ فقد استوى على سرير ملكه يدبر أمر الممالك . وهذا حقيقة الملك ، فن أنكر عرشه وأنكر

استواءه عليه ، أو أنكرتدبيره ، فقد قبح في ملكه ، فهذه القرآن تفيد القطع بأن الاستواء على حقيقته كما قال أئمة الهدى :

الوجه الخامس والعشرون : إنه لو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس والقمر وعلى البحر والشجر والدواب ، وهذا لا يطلقه مسلم .

فإن قيل : هذا جائز وإنما خصص العرش بالذكر لأنه أجل المخلوقات وأرفعها وأوسعها ، فنخصيه بالذكر تنبيه على ما دونه (قيل) لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام ، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله (رب العرش العظيم) مانعاً من تعميم إضافتها كقوله (رب كل شيء) فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لسكن لم يمنع إضافته إلى العرش إضافته إلى كل ما سواه ، وهذا في غاية الظهور .

الوجه السادس والعشرون : إنه إذ فمر الاستواء بالظلة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك وقهره وحكم عليه ، أفلا يستحي من الله من في قلبه أدنى وفارقه ولكلامه أن ينسب ذلك إليه ، وأنه أراد به قوله (الرحمن على العرش استوى) أي اعلوا يا عبادي أتى بعد فساد من خلق السموات والأرض غلبت عرشه وقهرته واستوليت عليه .

الوجه السابع والعشرون : إن أعلم الخلق به قد أطلق عليه أنه فوق عرشه كما في حديث ابن عباس وأنه فوق العرش ، وفي حديث عبد الله بن رواحة الذي صححه ابن عبد البر وغيره

وإن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمين

وهذه القوية هو تفسير الاستواء المذكور في القرآن والسنة ، والجهمة يجعلون كونه فوق العرش بمعنى أنه خير من العرش وأفضل منه كما قاله

الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم ، وللعلى عتدم أنه أعلم الأمة بأن الله خير وأفضل من العرش .

فيا للمقول ؛ أين في لغة العرب حقيقة أو مجازاً أو كناية واستعارة بعيدة أن يقال استوى على كذا إذا كان أعظم منه قدراً وأفضل ؛ هذا من لغة الطهاطم لامن لغة القوم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ وكتاب الله لا يحتمل هذا التأويل الباطل الذي تنفر عنه العقول : بوجهه :

الوجه الثامن والعشرون : أن تفضيل الرب تعالى على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن إلا ردأ على من اتخذ ذلك الشيء نداً لله تعالى فينسب إليه ما هو خير من ذلك الند كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، أنت خير أم بما يشركون) وقوله تعالى حاكياً عن السحرة (لن نؤثرك على ما جاءنا من بينات والذى فطرنا ، فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا ، إنا آمنا بزينا ليعقر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى) وقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فأما أن يفضل نفسه على شيء معين من خلقه إبتداه فهذا لم يقع في كلام الله ولا هو مما يقصد بالإخبار ، لأن قول القائل إبتداه : الله خير من ابن آدم وغيره من الممياء وغيره من العرش ، من جنس قول : السماء فوق الأرض والنلج بارد والناد حارة ، وليس في ذلك تعجيد ولا تعظيم ولا مدح . ولهذا لم يحرم هذا اللفظ في القرآن ، ولا في كلام الرسول ﷺ ولا هو مما جرت عادة الناس بمدح الرب تعالى به مع تفنن مدحهم ومحامدهم ، بل هو أدك كلام وأسمجه وأهجنه ، فكيف يليق بهذا الكلام الذى يأخذ بمجامع القلوب عظمة وجلالة ، وممانيه أشرف للمعاني وأعظمها فائدة أن يكون معناه أن الله أفضل من العرش والسماء ، ومن المثل السائر نظماً :

ألم تر أن السيف ينقص قدده إذا قيل إن السيف أمضى من العصا
وهذا بخلاف ما إذا كان المقام يقتضى ذلك احتجاجاً على مبطل وإبطالاً
لقول مشرك ، كما إذا رأيت رجلاً يعبد حجراً فقلت له : الله خير أم الحجر

فيحسن هذا الكلام في هذا المقام ما لا يحسن في قول الخطيب ابتداء : الحمد لله الذي هو خير من الحجة ، ولهذا قال يوسف الصديق عليه السلام : احتجاجة على الكفار (يا صاحبي السجن ، أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقال تعالى (الله خير أم ما يشركون) بوضعه :

الوجه التاسع والعشرون : أن الرجل إذا تكلم بمنزل هذا الكلام في حق المخلوق لكان مستهجنًا جدًا ، فلو قال الشمس أضوأ من السراج ، والسماء أكبر من الرغيف وأعلى من سقف الدار ونحو ذلك لكان مستهجنًا مستقبحًا مع قرب النسبة بين المخلوق والمخلوق ، فكيف إذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق ، مع التفاوت الذي بين الله وخلقه .

الوجه الثلاثون : إن الاستيلاء الذي فسروا به الاستواء ، إما أن يراد به الخلق أو القهر أو الغلبة أو الملك أو القدرة عليه ، ولا يصح أن يكون شيء منها مراداً ، أما الخلق فلأنه يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض ، وهذا بخلاف إجماع الأمة وخلاف ما دل عليه القرآن والسنة ، وإن ادعى بعض الجهمية المتأخرين أنه خلق بعد خلق السموات والأرض وادعى الإجماع على ذلك ، وليس العجب من جهله ، بل من إقدامه على حكاية الإجماع على ما لم يقوله مسلم ، ولا يصح أن يراد به بقية المعاني للوجوه التي ذكرناها وغيرها ، فلا يجوز تفسير الآية به ، ولهذا لم يقوله عالم من علماء السلف بل صرحوا بخلافه كما قال أبو العاليه علا وادفع :- وقال بخامد : استقر . وقال مالك : الاستواء معلوم .

وقال يزيد بن هرون : من زعم أن الرحمن فوق العرش استوى على خلاف ما يقرب في قلوب العامة فهو جهمي . وقد تقدم حكاية قول من قال : استوى بذاته واستوى حقيقة ، فأوجدونا من يقتدى بقوله في تفسير أو عن رجل واحد من الصحابة أو التابعين أو عن إمام له في الأمة لسان صدق أنه فسر اللفظ باستوى ، ولن تجدوا إلى ذلك سبيلاً .

الوجه الحادي والثلاثون : إما أن يحيل العقل حمل الاستواء على حقيقة

أو لا يحيله ، فإن أحاله العقل ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام في تفسيره بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها بما يحيلها العقل لزم القدرح في علم الأمة ونسبتها إلى أعظم الجبل لسكوتهم عن بيان الحق وتكلمهم بالباطل وهذا شر من قول الرافضة ، وإن لم يحله العقل وجب حله على حقيقته لأنها الأصل والعقل لا يمنع منها .

الوجه الثاني والثلاثون : أن أئمة السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية وللمعتزلة والخوارج ، وعن حكي ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه . وحكاه ابن عبد البر والطائفي عنهم خاصة . وهؤلاء ليسوا بمن يحكي أقوالهم في التفسير ولا يعتمد عليها . كما قال الأشعري في تفسير الجبائي : كان القرآن قد نزل بلغة أهل 'جيباء' ، وقد علم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويغفرون القرآن بأرائهم ، فلا يجوز الصدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم .

الوجه الثالث والثلاثون : إن الاستيلاء يكون مع مزايلة المستولى للمستولى عليه ومفادته ، كما يقال استولى عثمان بن عفان على خراسان ، واستولى عبد الملك بن مروان على بلاد المغرب . واستولى الجواد على الأمد ، قال الشاعر :

ألا لمنلك أو من أنت مسابقه سبق الجواد إذ استولى على الأمد
لجمله مستولياً عليه بعد مفادته له وقطع مسابقته ، والاستواء لا يكون إلا مع مجاورة الشيء الذي يستوى عليه كما استوت على الجودي (ولستوا على ظهوره فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وهكذا في جميع موارد في اللغة التي خوطبنا بها ، ولا يصح أن يقال استوى على الدابة والسطح إذا نزل عنها وفارقها ، كما يقال استولى عليها ، هذا عكس اللغة وقلب الحقائق . وهذا قطعى محمد الله .

الوجه الرابع والثلاثون : إن قل معنى الاستواء وحقيقته كنقل لفظه . بل أبلغ ، فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول أخبر عن ربه بأنه استوى .

على عرشه ، من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عديم كمال .
مالك وأئمة السنة : الاستواء معلوم غير مجهول كما أن معنى السمع والبصر
والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما أخبر به عن نفسه معلوم ، وإن كانت
كيفية غير معلومة للبشر ، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ،
فإنخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ ، وهذا
بما يعلم أنه مناقض لما أخبر الله به ورسوله . يرحمه :

الوجه الخامس والثلاثون : إن اللفظ إنما يراد لمعناه ومفهومه فهو المقصود
بالذات واللفظ مقصود قصد الوسائل ، والتعريف بالمراد ، فإذا اتفق المعنى
وكانت إرادته محالاً لم يبق في ذكر اللفظ فائدة ، بل كان تركه أنفع من الإتيان
به ، فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه ، وأوقع الأثرة في اعتقاد
الباطل ، ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه
فكيف يلحق نسيجه إلى من كلامه هدى وشفاء وبيان ورحمة ، هذا من
أعمال المحال .

الوجه السادس والثلاثون : إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو الطول
والارتفاع كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول ، وقد صرح
المسكويون للاستواء بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء . ويعنى به خلاف ظاهره
كما قال صاحب المحصول وغيره ، وهذا لفظه ، لا يجوز أن يتكلم الله بشيء .
ويعنى به خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ، ثم احتج على ذلك بأنه عبث
وهو على الله حال ، والذي احتج به على المرجئة يحتاج به عليه أهل السنة
بسيته ، وهذا الذي قاله هو الحق وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم
الله بشيء . ويريد به خلاف ظاهره إلا وفي السياق ما يدل على ذلك بخلاف
المجمل ، فإنه يجوز عديم أن يتكلم به لأنه لم يرد به خلاف ظاهره ، والفرق
بينهما إيقاع الأول في اللبس واعتقاد الخطأ بخلاف المجمل . فكيف
إذا كان مع ظاهره من القرآن ما ينفي إرادة غيره ، فدعوى إرادة غير الظاهر
حينئذ تمتع من الوجهين .

الوجه السابع والثلاثون : إن حقيقة هذا المجاز أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إلا العدم المحض ، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي ويصعد إليه الكلم الطيب ، وتخرج الملائكة والروح إليه ، وينزل الوحي من عنده ويقف العباد بين يديه . ولا عرج برسوله إليه حقيقة ، ولا دفع المسيح إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يشير إليه أحدنا بأصبعه إلى فوق كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن يقال أين هو كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يسمع من يقول أين ويقره عليه ؛ كما سمع رسول الله ﷺ من السائل وأقره عليه ، ولا يراه المؤمنون بأبصارهم عياناً فوقهم ، ولا له حجاب حقيقة يحتاج به عن خلقه ولا يقرب منه شيء ولا يبعد منه شيء ، ونسبته من فوق السموات كلها إلى القرب منه كقسيه من في أسفل سافلين ، كلها في القرب من ذاته سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز وحاصله ، ومعلوم أن هذا أشد مناقضة لما جاءت به الرسل منه للعقول الصريح ، فيكون من أبطل الباطل .

الوجه الثامن والثلاثون : إن الله سبحانه ذم المحرفين للكلم ؛ والتحريف نوعان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى ، فتحريف اللفظ العدول به عن جهة إلى غيرها ، إما بزيادة وإما بنقصان وإما بتغيير حركة إعرابية ، وإما غير إعرابية . فلهذه أربعة أنواع ؛ وقد سلك فيها الحمية والرافضة ، فإنهم حرفوا لصوص الحديث ولم يتمكنوا من ذلك في ألفاظ القرآن ؛ وإن كان الرافضة حرفوا كثيراً من لفظه ، وادعوا أن أهل السنة غيره عن وجهه .

وأما تحريف المعنى فهذا الذي جالوا فيه وصالوا وتوسموا وصمموه تأويلاً ، وهو اصطلاح قاسد حادث لم يعهد به استعمال في اللغة ، وهو العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته ، وإعطاء اللفظ معنى أظفر بقد ما مشترك بينهما ، وأصحاب تحريف الألفاظ شر من هؤلاء من وجه ، وهؤلاء شر من وجه ؛ فإن أولئك عدلوا باللفظ والمعنى جميعاً عما هما عليه فأفسدوا اللفظ والمعنى ، وهؤلاء أفسدوا المعنى وتركوا اللفظ على حاله ، فكانوا خيراً من أولئك من

هذا الوجه، ولكن أولئك لما أرادوا المعنى الباطل حرفوا له لفظاً يصلح له لتلا يتنافر اللفظ والمعنى ، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ المحرف فهم منه المعنى المحرف ، فإنهم رأوا أن العدول بالمعنى عن وجهه وحقيقته مع بقاء اللفظ على حاله مما لا يربط إليه ، فبدعوا بتحريف اللفظ ليستقيم لهم حكمهم على المعنى الذى قصدوا .

الوجه التاسع والثلاثون : إن استواء الرب للمعدى بأداة (على) للعاق برشه للمعرف باللام المعطوف بـم على خلق السموات والأرض المطرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد ، لا يحتمل إلا معنى واحداً لا يحتمل معنيين البتة ؛ فضلاً عن ثلاثة أو خمسة عشر كما قال صاحب (القوامص والعواصم) إذا قال لك المجسم (الرحمن على العرش استوى) فقل استوى على أمرش يستعمل على خمسة عشر وجهاً فأياً تريد ؟

فيقال له كلا الذى استوى على العرش لا يحتمل هذا اللفظ معنيين البتة ، والمعدى الاحتمال عليه بيان الدليل ، إذ الأصل عدم الاشتراك والمجاز ، ولم يذكر على دعواه دليلاً ولا بين الوجود المحتملة حتى يصلح قوله فأياً تريد من وأياً تعنون ، وكان ينبغي له أن يبين كل احتمال ويذكر الدليل على ثبوته ، ثم يطالب حوب الله ورسوله ﷺ بتعيين أحد الاحتمالات ، إلا فهم يقولون لا نسلم إحصائه أغير معنى واحد ، فإن الأصل في الكلام الأفراد والحقيقة ، دون الاشتراك والمجاز فهم فى منعهم أول الصواب ينك فى تعدد الاحتمال ، فدعواك أن هذا اللفظ يحتمل خمسة عشر معنى ، دعوى مجردة ليست بمعلومة بضرورة ولا نص ولا إجماع ، يوضحه :

الوجه الأربعون : وهو أن يقال : الاحتمالات التى ادهيتها تطرق إلى لفظ الاستواء وحده المجرد عن إنصافه بأداة أم إلى المقترن بـواو الإنصاف أم إلى المقترن بإلى أم إلى المقترن بـعل ، أم إلى كل واحد واحد من ذلك وكذلك العرش الذى ادعى أنه يحتمل عدة ميلان هو العرش لشكر غير المعروف بأداة تدريغ ولا إضافة أم المضاف إلى البعد كقول عز تكاد عرش أن ينزل ، أم

إلى عرش الدار وهو سقفها في قوله (غاية على عروشها) أم إلى عرش الرب
 تبارك وتعالى الذى هو فوق سمواته ؟ أم إلى كل واحد من ذلك ، فأين مواد
 الاحتمال حتى يعلم هل صحيحة أم باطلة ، فلا يمكنك أن تدعى ذلك في موضع
 معين من هذه المواضع ، ودعواه بهت صريح وغاية ما نقدر عليه إنك تدعى
 بجمع الاحتمالات في مجموع المواضع بحيث يكون كل موضع له معنى ، فأى شيء
 ينفعك هذا في الموضع المدعى ، فسبحان الله أين هذا من القول الشديد الذى
 أوصانا الله به في كتابه حيث يقول (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا
 سديداً) والشديد هو الذى يسد موضعه وبطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص منه ،
 وسداد السهم هو مطابقته وإصابته الغرض من غير علو ولا انحطاط ولا
 تباين ولا قياس .

(والمقصود) إن استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على)
 نص في معناه لا يحتمل سواه .
 الوجه الحادى والأربعون : أنا نمنع الاحتمال في نفس لفظ الاستواء
 مع قطع النظر عن صلاته المقرون بها وأنه ليس له إلا معنى واحد وإن تنوع
 بتنوع صلاته كقائمه من الأفعال التى تنوع معانيها بتنوع صلاتها . كملت عنه
 وملت إليه ورغبت عنه ورغبت فيه ، وعدلت عنه وعدلت إليه ، وفرت منه
 وفرت إليه ، فهذا لا يقال له مشترك ولا مجاز ، بل حقيقة واحدة تنوعت
 دلالاتها بتنوع صلاتها ، وهكذا لفظ الاستواء هو بمعنى الاعتدال حيث استعمل
 مجرداً أو مقروناً ، تقول سويته فاستوى كما يقال عدلته فاعتدل فهو مطاوع
 الفعل المتعدى ، وهذا المعنى عام في جميع موارد استعماله في اللغة ، ومنه استوى
 إلى السطح ، أى ارتفع في اعتدال ، ومنه استوى على ظهر الدابة ، أى اعتدل
 عليها ، قال تعالى (لتسروا على ظهوره) ، وأهل رسول الله ﷺ لما استوى
 على راحلته ، فهو يتضمن اعتدالاً واستقراراً عند تجرده ويتضمن المقرون مع
 ذلك معنى العلو والارتفاع ، وهذا حقيقة واحدة تنوع بقنوع قيودها كما تنوع
 دلالة الفعل بحسب مفعولاته وصلاته ، وما يصاحبه من أداة نفي أو استفهام

أو نحو لو إقرأ فيكون له عند كل أمر من هذه الأمور دلالة خاصة والمفيدة واحدة .

فهذا هو التحقيق لا الترويج والتزويق ، وإدعاء خمسة عشر معنى لما ليس له إلا معنى واحد ، وهذا شأن جميع الألفاظ المطلقة إذا قيدت فإنها تتنوع دلالاتها بحسب قيودها ولا يخرجها ذلك عن حقائقها (تضرب) مع المثل له معنى وفي الأخرى له معنى ، والآخر له معنى ، والدابة له معنى إذا هو أساس بإعلام ، فإن ما به أداة لفتي حرك له معنى آخر ، وإن كانت أداة استفهام أو نهي أو تمن لو نحسب استغنى دلالاته ، وحقيقته واحدة في كل وضع يقترن به ما يبين المراد .

فلما قل قائل في قوله تعالى (فاهجروني في المضاجع واضربوني) أن الضرب له عدة مطلق فإنها المراد كان كمنظار قول هذا القائل إن الرحمن على العرض استوى له خمسة عشر وجهاً ، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن في الوجه الأول يبين أن مجموع اللفظ وصلته بدلان على غير ما دل عليه اللفظ مع لفظة الأخرى . وفي هذا الوجه يبين أن مطلق اللفظ يدل على المعنى المشترك وإن اختصامه في مجاله هو من افتراءه تلك اللفظة ولا منافاة بينهما ، فالتركيب يحدد التركيب حالة أخرى سواء كان المركب من المعاني أو من الألفاظ أو الأعيان أو الصفات عطفها ومضمونها .

فلما قل إذا افترن استوى بحرف الاستعلاء دل على الاعتدال بانقضاء الفعل وعلى كل حرف الذي وصل به ، فإن افترن بالواو دل على الاعتدال بنفسه وعلى مصاديقه بدل الواو بواسطتها ، وإذا افترن بحرف الفاية دل على الاعتدال بنفسه وعلى الارتفاع كاصداً لما بعد حرف الفاية بواسطتها ، وذلك بحسب الله الاشتراك والجماز ووضع المعنى وأصغر صيغة ، وليس الفاضل من يأتي إلى الواضح فيضنه وصيه ، بل من يأتي إلى الفاعل فيوجهه ويبيته ، ومن الله سبحانه وتعالى البيان وعلى دسره ^{بالتجويد} البلاغ وطبنا تسليم .

وَمَنْ نَسَى أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ فَلْيُحْسِنِ الْعِلْمَ لَا يَنْفَعُ الْإِنْسَانَ إِلَّا بِالنَّاسِ وَالَّذِي لَا يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ لِيَسْهُلَ عَلَيْهِ الْغُلُوبُ وَهُوَ يُغْلِبُ الْأَكْثَرَ وَهُوَ يُجْزَىٰ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 وَكَانَ تَبْلِيغُهُ الْمَعْنَى أَم مِنْ تَبْلِيغِهِ اللَّفْظَ ، وَلِهَذَا اشْتَرَكِ الصَّحَابَةُ فِي نَهْمِهَا ، وَأَمَّا حِفْظُ الْقُرْآنِ فَكَانَ فِي بَعْضِهِمْ . قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ : حَدَّثَنَا الَّذِينَ كَانُوا يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ كَمَا كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا تَعَلَّمُوا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ عَشْرَ آيَاتٍ لَمْ يَجَاوِزُوهَا حَتَّى يَتَعَلَّمُوا مَا فِيهَا مِنَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ جَمِيعًا .

وَمِنْهُ الْإِتِّفَاقُ الْمَحْفُوظُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ كُلِّهَا مُتَّفَقَةٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ نَفْسَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ ، وَقَالَ أئِمَّةُ السُّنَّةِ بِذَلِكَ فَوْقَ عَرْشِهِ وَأَنَّ ذَلِكَ حَقِيقَةٌ لَا جَبَازَ وَأَكْثَرُ مِنْ صَرَحَ أئِمَّةُ الْمَالِكِيَّةِ بِمَا تَقَدَّمَ حِكَايَةُ الْفَاعِلِ .

الوجه الثاني والأربعون : إِنَّا لَوْ فَرَضْنَا احْتِمَالَ اللَّفْظِ فِي اللُّغَةِ لَمَعْنَى الْاِسْتِثْلَاءِ وَاحِدَةً عَشْرَ مَعْنَى ، قَالَهُ وَرَسُولُهُ ﷺ قَدْ هِنَ بِكَلَامِهِ مِنْهَا مَعْنَى وَاحِدًا وَنَوْعَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ أَعْظَمُ تَنْوِيحٍ حَتَّى يُقَالَ بِذَلِكَ أَلْفَ دَلِيلٍ ، فَالصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ مُتَّفَقُونَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى وَلَا التَّابِعُونَ وَأئِمَّةُ الْإِسْلَامِ ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَنَّهُ بِمَعْنَى اسْتَوْلَى ، وَإِنَّهُ جَبَازٌ ، فَلَا يَضُرُّ الْاِحْتِمَالَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي اللَّفْظِ لَوْ كَانَ حَقًّا ، وَلَمَّا سَمِعْتُ مَالِكََ وَسُفْيَانَ بْنَ عَيْنَةَ وَغَيْرَهُمَا رِيعَةً مِنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْإِسْتِثْلَاءِ فَقَالُوا : الْاِسْتِثْلَاءُ مَعْلُومٌ ، بَاقِي ذَلِكَ عَنْهُمْ جَمِيعٌ أئِمَّةُ الْإِسْلَامِ ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَنَّهُ بِحِجَازٍ إِلَى صَرْفِهِ عَنْ حَقِيقَتِهِ إِلَى جَبَازِهِ ، وَلَا أَنَّهُ يَحْمِلُ لَهُ مَعَ الْعَرْشِ خَمْسَةَ عَشَرَ مَعْنَى ، وَقَدْ حَرَفَ بَعْضُهُمْ كَلَامَهُ هَؤُلَاءِ الْأئِمَّةُ عَلَى عَادَتِهِ فَقَالَ هُنَا الْاِسْتِثْلَاءُ مَعْلُومٌ ، فَتَسَبَّحُوا السَّائِلَ إِلَى أَنَّهُ كَانَ يَسْأَلُ هَلْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْعَرْشَ نَفْسَهُ أَوْ لَا يَعْلَمُهُ ، وَلَمَّا رَأَى بَعْضُهُمْ فُسَادَ هَذَا التَّأْوِيلِ قَالَ إِنَّمَا أَرَادَ بِهِ أَنْ يَرُدَّ لَفْظُهُ فِي الْقُرْآنِ مَعْلُومٌ ، فَتَسَبَّحُوا السَّائِلَ وَالْجَوِّيبَ إِلَى اللَّفْظِ فَكَانَ الْعَمَلُ لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ فِي الْقُرْآنِ وَقَدْ قَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ : الرَّجُلُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى كَيْفَ اسْتَوَى ؟ فَلَمْ يَقُلْ هَلْ هَذَا اللَّفْظُ فِي الْقُرْآنِ أَمْ لَا ؟ وَتَسَبَّحُوا الْجَوِّيبَ إِلَى أَنَّهُ أَجَابَهُ بِمَا يَنْبَغِي لِلصَّبِيانِ فِي الْمَكَاتِبِ وَلَا يَجْهَلُهُ أَحَدٌ ، وَلَا هُوَ بِمَا

يحتاج إلى السؤال عنه ولا استشكله السائل ، ولا خطر بقلب المجيب إنه يسأل عنه ، والله تعالى أعلم .

المثال الرابع قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) (بل يده ميسوطتان) قالت الجهمية مجاز في النعمة أو القدرة ، وهذا باطل من وجوه (أحدها) أن الأصل الحقيقة فدعوى المجاز مخالفة للأصل (الثاني) إن ذلك خلاف الظاهر فقد اتفق الأصل والظاهر على بطلان هذه الدعوى (الثالث) إن مدعى المجاز المعين يلزمه أمور (أحدها) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة إذ مدعيا معه الأصل والظاهر ، ومخالفها يخالف لها جميعاً (ثانيها) بيان احتمال اللفظ لما ذكره من المجاز لفة وإلا كان منشأً من عنده وضعاً جديداً (ثالثها) احتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين ، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص ، وهذا موضع غلط فيه من شاء الله ولم يبين أو يميز بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله في هذا التركيب الخاص وبين ما يحتمله فيه (رابعها) بيان القرآن الدالة على المجاز الذي منه بأنه المراد ، إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة في اللفظ تدل عليه البتة ، وإذا طولبوا بهذه الأمور الأربعة تبين مجرم .

الوجه الرابع : إن أطراف لفظها في موارد الاستعمال وتوقع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز ، ألا ترى إلى قوله (خلقت يدي) وقوله (بل يده ميسوطتان) وقوله (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون) فلو كان مجازاً في القدرة والنعمة لم يستعمل منه لفظ يمين ، وقوله في الحديث الصحيح « المقسطون عند الله على منابر من نود عن يمين الرحمن ، وكلنا بيده يمين » فلا يقال هذا يد النعمة والقدرة . وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ثم يهرن ثم يقول أنا الملك » .

فإنها حر وقبض وذكر يدين . ولما أخبرهم رسول الله ﷺ جعل يقبض

يديه ويسطهما تحقيقاً للمفة لا تشبهاً لها كما قرأ (وكان الله صميماً بصيراً) ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر. وأنها حقيقة لا مجازاً. وقوله: لما خلق الله آدم قبض يديه قبضتين وقال اختر، فقال: اخترت يمين ربى وكنتا يديه يمين، ففتحها فإذا فيها أهل اليمين من ذرية.

وأضاف أضاف ذلك من التصريح الصحيحة الصريحة في ثبوت هذه الصفة، كقوله في الحديث الصحيح: إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها، وقوله في الحديث المتفق على صحته: من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، تقبلها يمينته، وقوله: ما السموات السبع والأرضون السبع في كف الرحمن، إلا كرددلة في كف أحدكم، وقوله في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي رزين: «فياخذ ربك غرفة من الماء فيذبح بها قلبكم فلا يخطئ وجه أحدكم» يضى في الموقف، فهل يمكن أن يكون هذا من أوله إلى آخره وأضعافه وأضما - أضعافه مجازاً لا حقيقة، وليس ممة قرينة واحدة تبطل الحقيقة وتبين المجاز.

الوجه الخامس: إن اقتران لفظ الطى والقبض والإيماء باليد يصير المجموع حقيقة، هذا في الفعل، وهذا في الصفة، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة، بل ما يدل على المجاز كقولهم: له عندى يد، وأما تحت يدهم ونحو ذلك، وأما إذا قيل: قبض يده، وأمسك يده، أو قبض يأخذى يديه كذا وبالأخرى كذا، وجلس عن يمينه، أو كتب كذا وحمله يمينه أو يديه، فهذا لا يكون إلا حقيقة، وإنما أمر هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقعدة في بعض المواضع، فنظروا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك، فوهوا وأوهوا، فبأن هذا يصلح في قوله: لولا يد لك لم أجرك بها، أفصلح في قوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك) وفي قول عبد الله بن عمر: وإن الله لم يباشر يده أو لم يخلق يده إلا ثلاثاً: خلق آدم يده، وغرس جنة عدن يده، وكتب

تأثروا بيده ، أفصح في عقل أو فقل أو فطرة أن يقال : لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثاً .

الوجه السادس : إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية ، ولا يستعمل إلا مفرداً أو مجموعاً كقولك : له عندي يد يحزبه الله بها وله عندي أباد ، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا في اليد الحقيقية ، وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتبعها .

الوجه السابع : إنه ليس من الممهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية بل بلفظ الأفراد الشامل لجميع الحقيقة ، كقوله (إن القوة لله جميعاً) وكقوله (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقد يجمع النعم كقوله (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وأما أن يقول : خلقتك بقدرتين أو بنعمتين ، فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله ﷺ .

الوجه الثامن : إنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يحز أن يكون المراد به مهنا القدرة ، فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم ، فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه ، فأى مزية لآدم على إبليس في قوله (ما منتك أن تسجد لما خلقت بيدي) يوضحه :

الوجه التاسع : إن الله جعل ذلك خاصة خص بها آدم دون غيره ، ولهذا قال له موسى وقت الحاجة : أنت الذى خلقت الله بيده ونفخ فيك من روحه وأبعد لك ملائكته وعلك أسماء كل شيء ، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سألوهم الشفاعة ، فهذه أربع خصائص له ، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له : خلقت الله بقدرته ، فأى فائدة في ذلك ، يوضحه :

الوجه العاشر : إنك لو وضعت الحقيقة التى يدعى هؤلاء أن اليد مجاز فيها موضع اليد لم يكن في الكلام فائدة ، ولم يصح وضعها هناك ، فإنه سبحانه لو قال : ما منتك أن تسجد لما خلقت بقدرتي ، وقال له موسى : أنت أبر البشر الذى خلقتك الله بقدرته ، وقال له أهل الموقف ذلك : لم يحسن ذلك الكلام لو لم يكن فيه من الفائدة شيء ، وتعالى الله أن ينسب إليه مثل ذلك ، وإن مثل

هذا التخصيص إنما خرج مخرج الفضل له على غيره ، وإن ذلك أمر اختصر به لم يشادك فيه غيره ، فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك .

الوجه الحادى عشر : إن نص هذا التركيب للذكور فى قوله (خلقت يدي) يأبى حمل الكلام على القدرة لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه ثم عدى الفعل إلى اليد ثم نناها ثم أدخل عليها الياء لى تدخل على قواك : كتبت بالقلم . ومثل هذا نص صريح لا يحتمل المجاز بوجه ، بخلاف ما لو قال : علمت كما قال تعالى (بما كسبت أيديكم وبما قدمت يدك) فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء ، وخصها بالذكر لأنها آلة الفعل فى الغالب . ولهذا لما لم يكن خالق الأنعام مساوياً لخالق أبو الأنعام قال تعالى (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الياء ، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر ، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أيها آدم على الأنعام ، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب ، إذ ساوى المعطل بينه وبين إبليس والأنعام فى الخلق باليدين .

الوجه الثانى عشر : إن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد فلا ينصرف فيها بما ينصرف فى اليد الحقيقية ، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة . ولا أصبع وأصبعان ولا يمين ولا شمال . وهذا كله مبنى أن يكون اليد يد نعمة أو يد قدرة ، وقد قال النبى ﷺ فى الحديث الصحيح : يد الله ملأى لا يفيضها نفقة ، وقال « المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وفى حديث الشفاعة ، فأقوم عن يمين الرحمن مقاماً لا يقومه غيره ، وإذا ضمنت قوله (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) إلى قوله ﷺ « يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيده ثم يزهق ، وجعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويدهمها . وفى صحيح مسلم يحكى عن ربه بهذا اللفظ وقال « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يرفقه أزاغه ، ولفظه « بين ، لا تقتضى المخالطة ولا المماساة ولا الملاصقة لفة ولا عقلاً ولا عرفاً ، قال تعالى (والسحاب المسخر بين السما والأرض) وهو لا يلاصق السماء ولا

الأرض . وقال في حديث الشفاعة ، وعدني ربّي أن يدخل الجنة من أمتي أربعمائة ألف ، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله . قال وثلاث حثيات من حثيات ربّي ، فقال عمر ، حبك يا أبا بكر ، فقال أبو بكر ، دعني يا عمر ، وما عليك أن يدخلنا الجنة كلنا ، فقال عمر : إن شاء الله أدخل خلفه الجنة بكف واحدة ، فقال رسول الله ﷺ صدق عمر . فصدقه في إثبات الكف لله وسببها وعظمها .

فهذا القبض والبسط والعلو واليمين والأخذ والوقوف عن يمين الرحمن والكف وتقلب القلوب بأصابعه ووضع السموات على أصبع والجدال على أصبع ، فذكر إحدى اليدين . ثم قوله (ويديه الأخرى) تمتع فيه اليد المجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة ، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف . هذه لغة العرب ، نظمهم ونظمهم ، هل يمدون فيها ذلك أصلا .

الوجه الثالث عشر : إن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب ولم يشكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) فلمنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده وقد أثبتاها له زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان وهذا يعلم تلبس الجهمية المعطلة على أشباه الأندلس حيث قالوا إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه ، وأنهم مشبهة وهم أنمة المشبهة ، تأمل هذا الكسب من هذا القائل والتلبس ، وأن الآية صريحة بخلاف قوله .

الوجه الرابع عشر : إن يد القدرة لا يعرف في الاستعمال أن يقال فيها يد فلان كذا هكذا ، فضلا أن يقال فعل هذا يمينه ، فضلا عن أن يقال فعله يديه ، فضلا عن أن يقال فعله يمينه ، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها ، فيقال : لفلان عندى يد ، ولولا يد له عندى ، ولا يكونون يقولون يده أو يدها عندى ، وله عندى يده ويدها ، يوضحه :-

الوجه الخامس عشر : إن اليد حيث أريد بها النعمة أو القدرة فلا بد أن

يقترن باللفظ ما يدل على ذلك ليحصل المراد : فأما أن تطلق ويراد بها ذلك فهذا لا يجوز ، كما إذا أطلق البحر والأسد وادعى بذلك أنه أريد به الرجل الجواد والشجاع ، فهذا لا يجزئه عاقل ، ولا ينكلم به إلا من تصده التلبس والتسمية ، وحيث أراد تلك المعاني فإنه يأتي من القرائن بما يدل على مراده ، فأين ممك في قوله (لما خلقت يدي) و (بل يدها مبسوطتان) وقوله « يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى » وقوله « فأقوم عن يمين ربى » وقوله « فيوقف بين يدي الرحمن » ما يدل على إرادة المجاز .

الوجه السادس عشر : إن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من له يد حقيقة ؛ فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك ، فلا يعرف العربي خلاف ذلك ، فاليد المضافة إلى الحى إما أن تكون يدأ حقيقية أو مستلزمة للحقيقة ، وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة ، وهو حى متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة .

وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهى التى تباشره عبروا بها عن الفاية الحاصلة بها ، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء ، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيما فيها يكون باليد فثبوت هذا الاستعمال المجازى من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة ، فقوله تعالى في حق البرود (غلت أيديهم) هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجهن والبخل ، وذلك لا ينشئ ثبوت أيديهم حقيقة ، وكذلك قوله في المنافقين (ويقبضون أيديهم) كناية عن البخل ولا ينشئ أن يكون لهم أيدي حقيقة ، وكذلك قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) المراد به النهى عز البخل والقتير والإسراف ، وذلك مستلزم لحقيقة اليد : وكذلك قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) أى يتولى عقدها ، وهو إنما يفقدها بإسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقة ، وكذلك قوله : (ولما سخط فى أيديهم) هو كناية عن الندم وتيقن التفريط والإضاعة بمنزلة من سقط منه الشيء لحبل بينه وبينه ، وأنى

في هذا بلفظ (في) دون (من) لأن الندم سقط في أيديهم وثبت فيها واستقر ولو قيل : سقط من أيديهم لم يدل على هذا المعنى . وعين لفظ اليد لهذا المعنى لوجهين (أحدهما) أنه يقال لمن حصل له شيء وإن لم يقع في نفس يده حصل في يده كذا وكذا من الخير والشر ، كما يقال : كسبت يده وفعلت يده ، وإن كان لغيرها من الجوارح .

الوجه الثاني : إن الندم حدث يحصل في القلب وأنه يظهر في اليد ، لأن الندام بعض يديه تارة ، ويضرب إحداها بالأخرى تارة ، قال تعالى (نأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها) وقال تعالى (ويرم بعض الظالم على يديه) فلما كان أكثر الندم يظهر على اليد أضيف سقوط الندم إليها ، لأن الذي يظهر للبيان من فعل الندم هو تغليب الكف وعض الأنامل ، وأتى بهذا الفعل على بناء ما لم يسم فاعله إيهاماً لشأن الفعل كقولهم : دهم فلان وأصيب بأمر عظيم .

والمقصود أن مثل ذلك لا يقال إلا لمن له يد حقيقة ؛ فإذا قيل سقط في يده عرف السائل أن هذا الكلام مستلزم لحقيقة اليد ، ومن هذا قول النبي ﷺ « أسرعكن لحوقاً في أطولكن يداً » فكأن يخرج من أيديهن ليعلمن أيهن أطول يداً ، فلما سبقتهن زبيب إلى اللعاق به ولم تكن يدها الذاتية أطول من أيديهن علموا أنه أراد طولها بالصدقة ، وكانت تسمى أم المساكين لكثرة صدقتها ، ومثل هذا اللفظ يحتمل المعنيين ولهذا فهم نسأله منه ؛ ومن أنصح فساد العرب ، اليد الحقيقية ، حتى تبين لمن أخيراً أنه طولها بالصدقة ، وهذا من التمريض المباح بأن يذكر لفظاً محتملاً لمعنيين ، ومراده أحدهما كقوله « نحن من ماء » وقوله « ذاك الذي في عينيه مياض » وقوله « الجنة لا يدخلها السجرة » وقول الصديق هذا ما هدني السبيل ، ولكن لا يستعمل طول اليد بالصدقة إلا في حق من له يد ذاتية ، فسواء كان المراد بقوله أطولكن يد اليد الذاتية أو اليد المعنوية فهو مستلزم لثبوت يد الذات ، وإن أطلق على ما تابشره ويكون بها من الصدقة والإحسان ، فإن كان في اللفظ ما يعين ذلك فهو حقيقة .

في المراد ، وإن لم يكن في اللفظ ما يعينه فهو للكتابة المستعملة في المصلحة ،
فليس في ذلك ما ينفي حقيقة اليد لله بوجه من الوجوه .
فإن قيل : كيف تضمنون يد الحائط في قول ليد : إذا أصبحت يد الشمال
ذمامها ، وقول النبي :

وكم لظلام الليل عتدى من يد تخبر أن المأنوية تكذب
وقد استعملت اليد في ذلك كله في مواضع حقيقية .

قيل : لا يلزمنا هذا السؤال لأننا قلنا متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى
الحى استلزم اليد الحقيقية ، وهذا استعمال مطرد غير منتقض وهذا يتعين :
بالوجه السابع : وهو أن الإضافة في يد الشمال ويد الحائط ويد الليل بينت
أن المضاف من جنس المضاف إليه ، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من
الحيوان كذلك والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسهما ،
وكذلك الإضافة في يد الإنسان ، وكل ذلك حقيقة ، وكذلك إضافة اليدين إلى
الرحمة في قوله (بين يدي رحمتي) وإلى النجوى في قوله (بين يدي نوحاكم
صدقة) فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه ، وهذا عما يتنوع فيه المضاف بتنوع
المضاف إليه ، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفها ، وتنوعت بتنوع
المضاف إليه .

فإذا قيل يد الله ووجهه وسمعه وبصره ، وحياته وعلمه ، وقدرته ومشيبته
وإنياه واستوائه ، كان ذلك حقيقة ، والمضاف فيه بحسب المضاف إليه ،
فإذا لم يكن المضاف إليه عائلاً لغيره لزم أن يكون المضاف كذلك ضرورة ،
تدعو لزوم التشبيه والتثيل في إثبات المضاف حقيقة . زعم كاذب ، فإن لزم
من إثبات اليد حقيقة لله : التمثيل والتشبيه لزم ذلك في إثبات سائر الصفات له
حقيقة ، ويلزم ذلك في إثبات صفاته ، فإن الصفة القديمة متى أشبهت صفات
المخلوقين لزم وقوع التشبيه بين الذاتين .

الوجه الثامن عشر : أن يقال ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة ، وليس
حكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقلها ولا عقليها ولا ضروريها ولا نظريها

فإن فررتم من الحقيقة خشية للتشبيه والتثليل ، ففروا من إثبات السمع والبصر والحياة والعلم والإرادة والكلام خشية هذا المحذور .

ثم يقال لكم : توهمكم لزوم التشبيه والتثليل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم باطل وليس في المخلوقات يد تمسك السموات والأرض وتطويها ، ويد تقبض الأرضين السبع ولا أصبع توضع عليها الأرض ، وأصبع توضع عليها الجبال ، فلو كان في المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتثليل من إثبات اليد والأصبع لله حقيقة ، وإنما هذا تلبس منكم على ضعف العقول .

وإن فررتم خشية التجسيم والتركيب ففروا من سائر الصفات من أولها إلى آخرها لأجل هذا المحذور ، فإن ادعيتم أن التجسيم والتركيب يلزم ما فررتم منه دون ما لم تفروا منه ، ظهر بطلان دعواكم للعقلاء قاطبة فإن الصفات أعراض لا تقوم بنفسها ، وقيامها بمحلها مستلزم لما تدعون أنه تجسيم وتركيب .

ثم يقال لكم : ما تريدون بالتجسيم والتركيب اللازم؟ أريدون به ما تقوم به الصفات ، فكأنكم قلتم لا تقوم به ، لأنها لو قامت به لزم قيامها به ، هذا حقيقة قولكم عند العقلاء فسويتهم بين اللازم والمألوم ونقيض الشيء بنفسه ، أم تريدون به التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، فاللازمة ممنوعة ، وأكثر العقلاء على أن الأجسام المحدثة غير مركبة ، بل من هذا ولا من هذا ، فكيف يلزم هذا من ثبوت الصفات للرب تعالى ، وإن أردتم بمائلته لسائر الأجسام فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد عند كافة العقلاء أن الأجسام متماثلة ، فادعيتهم دعويين كاذبتين : لزوم التجسيم من إثبات صفاته ، ولزوم تماثل الأجسام .

(والمقصود) أن ما فررتم منه إن كان محذوراً فهو غير لازم لإثبات الوجه واليد والسمع والبصر والعلو وسائر الصفات ، وإن لم يكن محذوراً فلا وجه للفراد ، بل هو لازم لإثبات الصفات الذي هو حق ، ولزام الحق حق ،

فأنتم بين دعويين كاذبتين (إحداهما) دعوى ملازمة كاذبة أو دعوى انتفاء لازم الحق في ثبوته ، فإنما أن تحيطوا به في المقدمة اللزومية أو في الاستثنائية أو فيهما ، وهذا مطرد في كل ما ادعيتن فيه .

الوجه التاسع عشر : إن هذه الألفاظ كلفظ اليمين والوجه إما أن يكون لها معنى أو تكون ألفاظاً مبهمة لا معنى لها (والثاني) ظاهر الاستحالة ، وإذا لم يكن بد من إثبات معنى لها فلا ريب أن ذلك المعنى قدر زائد على الذات وله مفهوم غير مفهوم الصفة الأخرى ، فأى محذور لزم في إثبات حقيقة اليد لزم مثله في مجازها ، ولا خلاص لكم من ذلك إلا إنكاره أن يكون لها معنى أصلاً ، وتكون ألفاظاً مجردة ، فإن المعنى المجازي إما القدرة وإما الإحسان ، وهما صفتان قائمتان بالموصوف ، فإن كانتا حقيقتين غير مستلزمتين لمحذور ، فهلا حاتم اليد على حقيقتها وجعلتم الباب باباً واحداً ، وإن كانت مجازاً وهو حقيقة قولكم فلا بد ولا قدرة ولا إحسان في الحقيقة ، وإنما ذلك مجاز محض والفرق بين هذا الوجه والذي قبله أن ذلك إلزام المجاز في الصفات التي وافقوا على أنها حقيقة ، وهذا إلزام نفي ما ادعوا أنه مجاز اليد ، فيلزمهم نفي ذلك كله إن استلزم تشبيهاً أو تجسيمياً ، أو إثبات الجميع إن لم يستلزم ذلك . وأما كون بعض الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، وبعضها لا يستلزمه ، فهذا غير معقول لا معلوم بضرورة ولا نظر ، ولا نص ولا قياس .

الوجه العشرون : إن إبطال حقيقة اليد ونفيها وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المعطلة ، وتبعم عليه المعتزلة وبعض المتأخرين ممن ينسب إلى الأشعرى ، والأشعرى وقدماء أصحابه يردون على هؤلاء ويدعونهم ويشتون اليأس حقيقة . قال عبد العزيز بن يحيى المالكي الكنتاني جليسر الشافعي والخصيص به ، ومات قبل الإمام أحمد في كتابه (الرد على الجهمية والرافضة) قال :

يقال للجهمي : أقول إن لله وجهاً وله نفس وله يد ؟ فيقول نعم ولكن.

معنى وجه الله هو الله ، ومعنى نفسه عينه ، ومعنى يده نعمته . قال : والجواب .
أن يقال له (فذكر كلاماً يتعلق بالوجه والنفس) ثم قال :

وأما قوله في اليد إنما يد نعمة ، كما تقول العرب : لك عندى يد ، فقد قال
الله تعالى (بيدك الخير) وقال (فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء) وقال
(تبارك الذى بيده الملك) وقال (يد الله فوق أيديهم) وقال (بل يدها
مبسوطتان) قال : فزعم الجهى أن يد الله نعمته ، فبدل قولاً غير الذى
قيل له ، فأراد الجهى أن يبدل كلام الله ، إذ أخبر أن له يداً بها ملكوت كل
شئ ، فبدل مكان اليد نعمة . وقال العرب : تسمى اليد نعمة ، قلنا له : العرب
تسمى النعمة يداً ، وتسمى يد الإنسان يداً ، فإذا أرادت يد الذات جعلت
على قولها كلاً ودليلاً يعقل به السامع عنها أنها أرادت يد الذات ، وإذا
أرادت يد النعمة جعلت على قولها علماً ودليلاً يعقل السامع كلامها أنها تريد
باليد النعمة ، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه . ومن ذلك قول الشاعر :

ناولت زيدا يسدى عطية

فدل بهذا القول على يد الذات بالمناولة ، وبالياء حين قال يدي ، فجعل الياء
استقصاء للعدد حين لم يكن له غير يدين ، وقال الآخر حين أراد يد النعمة .

اشكر يدين لنا عليك وأنما شكرأ يكون مكافئاً للثمن

فدل على يد النعمة بقوله (لنا عليك) ثم قال (وأنما) ثم قال (يدين)
لجعل النون مكان الياء ، لم يتقص بها العدد ، فهذا قول العرب ومذهبها في
لغاتنا . والله تعالى لم يسم في كتابه يداً بنعمة ، ولم يسم نعمة يداً . سمى الله
سبحانه أيدياً والنعمة نعمة في جميع القرآن .

فأما ما ذكره سبحانه من يديه وبده فقد ذكرت ذلك في صدر هذا الكلام
وأما النعمة التى هي غير اليد فن ذلك قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) وقوله
(وما بكم من نعمة فن الله) وقوله (وأتممت عليكم نعمتى) وقوله (وإذا تقول
للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه) فسمى الله تعالى الثمن باسم النعمة ولم
يسمها بغير اسمائها . ومثل هذا في القرآن كثير ، وذكر تعالى أيدي المخلوقين

فسيما بالأيدي ، فقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) وقال تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقال (وللا نكح بأسطوا أيديهم) فبهه أيد لا نعمة ، وذكر نعمته على زيد ونعمة النبي ﷺ عليه فسيما نعمة ولم يسمها يداً ، ثم أخبر سبحانه عن يديه إنيهما يداً لا ثلاثة ، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال (ما منك أن تسجد لما خلقت يدي) فدل على أنهما يدا الذات ، لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء . وأما نعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تحصر أه تعد ، قال الله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) قال :

واعلم رحمك الله أن قائل هذه المقالة جاهل بلغة القرآن وبلغة العرب ومعانيها وكلامها ، وذلك أن الله إذا افتتح الخبر عن نفسه بلفظ الجمع ختم الكلام بلفظ الجمع ، وإذا افتتح الكلام بلفظ الواحد ختم الكلام بلفظ الواحد وإنما يعنى الخبر عن نفسه وإن كان اللفظ جمعاً ، فأما ما كان من لفظ الواحد فهو قوله تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) فافتتح الخبر عن نفسه بلفظ الواحد ، وبمثله ختم الكلام فقال (ألا تعبدوا إلا إياه) وقال (وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) وقال (ربكم أعلم بكم) وأما ما افتتحه بلفظ الجمع فهو قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) فافتتحه بلفظ الجمع ثم ختمه بمثل ما افتتحه به فقال (فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا) وإنما عني بذلك نفسه لأنها كلمة ملوكية تقولها العرب .

(وروى) أن ابن عباس أتى أعرابياً ومعه ناقة فقال لمن هـذه ؟ فقال الأعرابي : لنا ، فقال له ابن عباس كم أنتم ؟ فقال أما واحد ، فقال ابن عباس هكذا قول الله تعالى : نحن وخلقنا ، وقضينا ، إنما يعنى نفسه ، والمبهم يرد إلى المحكم ، فكل كلمة في القرآن من لفظ جمع قبلها حكم من التوحيد ترد إليه ، فن ذلك قوله (وقضينا إلى بني إسرائيل) يرد إلى قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وقوله (وخلقناكم أزواجاً) يرد إلى قوله (إنما أمره) وقوله (لما جاء أمر ربك) وكذلك قوله (أوله روى أنا خلقنا لهم بما عملت أيدينا)

أنعاماً) يرد إلى قوله (لما خلقت يدي) فلما افتتح الكلام بلفظ الجمع فقال (أو لم يروا أنا خلقنا لهم) قال (أيدبنا) ولما افتتح بقوله (قال ما منعك أن تسجد لما خلقت يسدي) ختم الكلام على ما افتتحه به ، فهذا بيان لقوم يفقهون .

وقد كان أكثر قسم النبي ﷺ إذا أقسم أن يقول : لا والذي نفس محمد بيده ، وهذا لا يليق به النعمة . وهذا قول النبي ﷺ يصدق كتاب الله . انتهى كلامه .

ولو ذكرنا كلام السلف في ذلك لطال جداً ، والأشعري في كتبه يصرح بإثبات الصفات الخبرية في كتبه كلها . ومعلوم أن أحد لا ينسکر لفظها ، وإنما أنكرها حقائقها ومعانيها الظاهرة ، وكلام الأشعري . وجود في الإبهام والوجز والمغالطات ، وموجود في تصانيف أئمة أصحابه وأجلهم على الإطلاق القاضي أبو بكر بن أبي الطيب وقد ذكر ذلك في كتاب الإبهام والجهل وغيرهما ، وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب وكلام الأشعري ، وذكره البيهقي في الأسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيري في كتاب الشكاية له وذكره ابن عساكر في كتابه (تبيين كذب المفتري) حتى ابن الخطيب والسيف الأندلسي حكوا ذلك عن الأشعري وأنه أثبت اليدين صفة لله ، ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين في ذلك ؛ وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الإثبات فهو الذي يحكيه عن أهل السنة وينصره ، ويحكي خلافه عن الجهمية والمعتزلة . نعم كان قبل ذلك يقول يقول المعتزلة ثم رجع عنه وصرح بخلافهم وأصر على ذلك حتى مات .

قال الأشعري في كتابه الذي ذكر ابن عساكر إنه آخر كتبه وعليه اعتمد في ذكر مناقبه واعتقاده قال : فإن سألتنا سائل فقال ما نقولون إن الله يدين ؟ قيل نعم نقول ذلك لقوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) ولقوله ﷻ وخاق الله آدم بيده وغرس جنة طوبى بيده . وقال تعالى (بل يده مبسوطان) وفي الحديث (كنا بيديه يمين ، وليس يجوز في أن العرب ولا في هذه أذل الخطاب

أن يقولوا القائل عملت كذا وكذا يدي : هو معنى النعمة إذا كان الله خاطب العرب بلغاتها وما تجده مفهوماً في كلامها ومعقولا في خطابها ، وإذا لا يجوز في خطابها أن يقول القائل فعلت يدي ويدي النعمة ، بطل أن يكون معنى يدي النعمة - وماز الكلام في إنكار هذا التأويل وأطاله جداً وقرر أن لفظ الدين على حقيقته وظاهره ، وبين أن اللغة التي نزل بها القرآن لا تحتمل ما تأولت الجهمية .

وقال لسان أصحابه وأجلهم ابن الطيب في كتاب التهيد وهو أشهر كتبه : فإن قال القائل فما الحجة في أن لله وجهاً ويدين (قيل له) قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (ما منك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهاً ويدين ، فإن قالوا بجم أنكرتم أن يكون المعنى خلقت يدي إنه خلقه بقدرته أو بنعمته ، لأن اليدين في اللغة تكون بمعنى النعمة وبمعنى القدرة ، كما يقال فلان عندي يد بيضاء . وهذا شيء في يد فلان ونحت يده ويقال رجل أيد إذا كان قادراً كما قال تعالى (خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنما) يريد عملنا بقدرتنا وقال الشاعر :

إذا ما زاية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

وكذلك قوله (خلقت يدي) يعني بقدرته ونعمته ، قال : فيقال له هذا باطل إذ قوله (يدي) يقتضي إثبات يدين هما صفة له ، فلو كان المراد بهما القدرة لوجب أن يكون له قدرتان ، وأنتم تزعمون أن الله تعالى قدرة واحدة ، فكيف يجوز أن تثبتوا قدرتين ، وقد أجمع المسلمون المنتهون للصفات والتأفون لها على أنه لا يجوز أن يكون لله تعالى قدرتان ، فبطل ما قلتم .
وكذلك لا يجوز أن يكون خلق الله آدم بنعمتين ، لأن نعم الله تعالى على آدم وغيره لا تحصى ، ولأن القائل لا يجوز أن يقول رفعت الشيء أو وضعت يدي أو توأنته يدي وهو يريد نعمته ، وكذلك لا يجوز أن يقال لي عند فلان يدان يعني نعمتين ، وإنما يقال لي عنده يدان بيضاوان ، ولأن فعلته يدي لا يستعمل إلا في اليد التي هي صفة الذات .

وبدل على فساد تأويلهم أيضاً أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس وأن يقول وأى فضل لأدم على يقضى أن أجيده وأنا أيضاً بيدك خلقتني ، وفي العلم بأن الله تعالى فضل آدم عليه بخلق يديه دليل على فساد ما قالوه ، فإن قال القاص : فما أنكرتم أن تكون يده ووجهه جارحة إذ كنتم لا تمقلون يداً ووجهاً هما صفة غير الجارحة - قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم تمقل حياً عالماً قادراً إلا جسيماً أن نقضى نحن وأنتم ذلك على الله ، وكما لا يجب إذا كان قائماً بذاته أن يكون جوهرًا لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شأدهنا إلا كذلك (الجواب لهم) أن قالوا : فيجب أن يكون عليه وكلامه وحياته وسائر صفات ذاته أعرضاً وأجساماً أجناساً أو حوادث أو أعياناً له تعالى ومعالجة إلى قلب ، ولو تتبعنا القول عن أهل السنة لوجدت علم المفسر

(عاتمة لهذا الفصل)

ورد لفظ اليد في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من حادثة موضع وروداً متنوعاً متصرفاً فيه مقروناً بما يدل على أنها يد حقيقة من الإمساك والاطل والقبض والبسط والمصالحة والخصيعة والنصح باليد ، والخلق باليدين والمباشرة بهما وكذب التوراة بيده وخرس جنة عدن بيده ، وتخميم طينة آدم بيده ، ووقوف العبد بين يديه وكون المقسطين عن يمينه ، وقيام رسول الله ﷺ يوم القيامة عن يمينه ، وتخبر آدم بين ما في يديه ، فقال اخترت يمين ربى ، وأخذ الصدقة بيمينه يربها لصاحبها ، وكنائته بيده على نفسه أن رحته تغلب غضبه . وأنه مسح ظهر آدم بيده ثم قال له ويدها مفتوحتان : اختر . فقال اخترت يمين ربى وكلتا يدي يمين مباركة ، وأن يمينه حلال لا يفيضها نفقة سماء الليل والنهار ، ويده الأخرى المقسط يرفع ويخفض ، وأنه خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، وأنه يطوى السموات يوم القيامة ثم يأخذ من يده اليمنى ثم يطوى الأرض باليد الأخرى ، وأنه خط الألواح التي كتبها لموسى بيده .

وذكر عثمان بن سعيد الهذلي ياستاذ صحيح عن عبد الله بن عمر (بن الماص

أن الملائكة قالت : يا رب قد اعطيت بنى آدم الدنيا يأكلون فيها ويشربون .
وبلبسون ، فأجعل لنا الآخرة كما جعلت لهم الدنيا ؟ فقال : لا أفعل ، فأعادوا
ذلك . فقال لا أفعل فأعادوا ذلك عليه فقال : وعزق لا أجعل صالح ذرية من
خلقت بيدي كمن قلت له كن فساكن ، ورواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة
عن النبي ﷺ مرسل .

وقوله : الأيدي ثلاثة ، فيد الله العليا ويد المعطى التي تليها ، ويد السائل
السفلى فهل يصح في عقل أو لغة أو عرف أن يقال : قدرة الله أو نعمته العليا
ويد المعطى التي تليها فهل يحتمل هذا التركيب غير يد الذات بوجه ما وهل
يصح أن يراد به غير ذلك وكذلك قوله ، اليد العليا خير من اليد السفلى ،
واليد العليا هي المنفقة ، واليد السفلى هي السائلة فضم هذا إلى قوله : الأيدي
ثلاثة ، فيد الله العليا ، ويد المعطى هي التي تليها ، وإلى قوله (بل يدها مبسوطتان
ينفق كيف يشاء) تقطع بالضرورة أن المراد يدا الذات لا يد القدرة والنعمة ،
فإن التركيب والقصد والسياق لا يحتمله البتة .

وتأمل قوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم)
فإن كانوا يبايعون رسول الله ﷺ بأيديهم ، ويضرب بيده على أيديهم ، وكان رسول
الله ﷺ هو السفير بينه وبينهم ، كانت مبايعتهم له مبايعة لله تعالى ، ولما كان
سبحانه فوق سمواته على عرشه وفوق الخلائق كلهم ، كانت يده فوق أيديهم ،
كما أنه سبحانه فوقهم ، فهل يصح هذا لمن ليس له يد حقيقية ، فكيف يستقيم
أن يكون المعنى قدرة الله ونعمته فوق قديمهم ونعمهم ، أم تقتضى المقابلة أن
يكون المعنى هو الذي يسبق إلى الأفهام من هذا الكلام .

وكذلك قوله « ما تصدق أحد بصدقة من طيب - ولا يقبل الله
إلا الطيب - » إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت ثمرة تمر أو قمر في كف الرحمن
حتى تكون أعظم من الجبل ، فهل يحتمل هذا الكلام غير الحقيقة .

وهب أن اليد تستعمل في النعمة ، أنفستم أن العين والكف يستعملان في النعمة
في غير الوضع الجديد الذي اخترعتموه وحملتم عليه كلام الله وكلام رسوله ﷺ .

وكذلك (ويئده الأخرى القسط) هل يصح أن يكون المعنى وبقدرة الأخرى ، وهل يصح في قوله (إن المقسطين عن يمين الرحمن) لأنه عن قدرته في لغة من اللغات ، وهل سمعتم باستعمال اليمين في النعمة والسكف في النعمة ، وكيف يحتمل قوله « إن الله أخذ ذرية آدم من ظهره ، ثم أفاض بهم في كفه ، كف النعمة والقعدة ، وهذا لم يمهوا أنهم ولا أسلافكم به استعمالاً البتة سوى الوضع الجديد الذي اخترعتموه .

وكذلك قواه : خمد الله طينة آدم ثم ضرب يده فيها فخرج كل طيب يمينه وكل خبيث ييده الأخرى ثم خلط بينهما ، فهل يصح في هذا السياق غير الحقيقة ؟ فضع لفظ النعمة والقعدة ها هنا ، ثم انظر هل يستقيم ذلك ، وهل يصح في قوله (والأيد كله في يديك) أن يكون في نعمتيك أو في قدرتيك .

وقال عبد الله بن الحارث عن النبي ﷺ : إن الله خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده . أفصح أن يخص الثلاث بقدرته ، ولا سيما لفظ الحديث « إن الله لم يخلق بيده إلا ثلاثة أشياء ، أفصح أن توضع النعمة والقعدة ووضع اليه ها هنا ؟

المثال الخامس : وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته ، واختلف المعطلون في جهة التجوز في هذا ، فقالت طائفة : لفظ الوجه زائد ، والتقدير ويبق ربك ، إلا ابتغاء ربه الأعلى ، ويريدون بهم .

وقالت فرقة أخرى منهم : الوجه بمعنى الذات ، وهذا قول أولئك وإن اختلفوا في التمييز عنه . وقالت فرقة : ثوابه جزاؤه ، لجهله هؤلاء مخلوقاً منفصلاً ، قالوا لأن الذي يراد هو الثواب ، وهذه أقوال نفرد بوجه الله العظيم من أن يحملنا من أهلها . قال عثمان بن سبيع الدارمي ، وقد حكى قول بشر الميمسي أنه قال في قول النبي ﷺ « إذا قام العبد يصلي أقبل الله عليه بوجهه ،

يحتمل أن يقبل الله عليه بنعمته وإحسانه وأفعاله وما أوجب للصلى من الثواب
ف قوله وبيق وجه ربك أى ما توجه به إلى ربك من الأعمال الصالحة . وقوله
(فأينما تولوا فثم وجه الله) أى قبله الله .

قال الدامى : لما فرغ الرئيس من إنكار الدين وتقييمها عن الله أقبل قبل
وجه الله ذى الجلال والإكرام لينفيه عنه كما نفى عنه الدين ، فلم يدع غاية في
إنكار وجه الله ذى الجلال والإكرام والمجود به حتى ادعى أن وجه الله
— الذى وصفه بأنه ذو الجلال والإكرام — مخلوق ، لأنه ادعى أنه أعمال
مخلوقة يتوجه بها إليه ، وثواب وإمام مخلوق يثيب به العامل ، وزعم أنه قبله
الله ، وقبله الله لا شك مخلوقة .

ثم ساق الكلام في الرد عليه .

والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه :

(أحدها) إن المجاز لا يتمتع بضميه ، فعل هذا لا يتمتع أن يقال ليس لله وجه
ولا حقيقة لوجهه ، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه
رسول الله ﷺ .

(الثانى) إنه خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب .

(الثالث) إن ذلك يستلزم كون حياته وسمعه وبصره وقدرته وكلامه
وإزادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة كما تقدم تقريره .

(الرابع) إن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله
وعلى الأمة بأن هذه الكلمة ليست بما عهد زياتها .

(الخامس) إنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطّل آخر أن يدعى الزيادة في قوله :
أعوذ بكرة الله وقدرته ، ويكون التقدير أعوذ بالله ، ويدعى معطل آخر الزيادة
في سمعه وبصره وغير ذلك .

(السادس) إن هذا يتضمن إلقاء وجهه لفظاً ومعنى ، وإن لفظه زائد
ومعناه متف .

(السابع) ما ذكره الخطاين والبيهقى وغيرهما ، قالوا لما أضاف الوجه

إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه فقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) دل على أن ذكر الوجه ليس بصفة وأن قوله (ذو الجلال والإكرام) صفة للوجه وأن الوجه صفة للذات .

قلت : فتأمل رفع قوله (ذو الجلال والإكرام) عند ذكر الوجه وجزمه بقوله (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) فذو الوجه للمضاف بالجلال والإكرام لما كان المقصد الإخبار عنه ، وذو للمضاف إليه بالجلال والإكرام في آخر السورة لما كان المقصود عين المسمى دون الاسم فتأمل .

(الثامن) إنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه . وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال : هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب ووجه النهار ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل الخشبة : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات بل هذا مبطل لقولك ، فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره ، ومثل هذا وجه الكعبة ودبرها ، فهو وجه حقيقة ، ولكنها بحسب المضاف إليه ، فلما كان المضاف إليه بناءً كان وجهه من جنسه ، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه ، وكذلك وجه النهار أوله ولا يقال لجميع النهار . وقال ابن عباس وجه النهار أوله ، ومنه قولهم : صدر النهار . قال ابن الأعرابي : أتيت به وجه نهار وضد نهار ، وأنشد للربيع بن زياد :

من كن مسروراً بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ، ووجه الرأى هو الأمر ما يظهر أنه صوابه ، وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه ، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً ، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسه ، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسه ، وإن أضيف إلى من (ليس كذلك شيء) كان وجهه تعالى كذلك .

(التاسع) إن حمله على الثواب المنفصل من أبطال الباطل ، فإن اللغة لا تحتمل ذلك ولا يعرف أن الجواهر يسمى وجهاً للبطوى .

(المأثر) إن الثواب مخلوق ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه استأذ بوجه الله فقال : أهوذ بوجهك الكريم أن تغفر لي ؛ لا إله إلا أنت الخبي الذي لا يموت ، والجن والإنس يموتون ، رواه أبو داود وغيره .

ومن دعائه يوم الطائف : أهوذ بوجهك الكريم الذي أشرقت له الظلمات . وصلاح عليه أمر الدنيا والآخرة ، ولا يظن برسول الله ﷺ أن يستعبد بمخلوق . وفي صحيح البخاري أن رسول الله ﷺ أنزل عليه (قل هو الله) على أن يبعث عليكم هدًى من فوقكم (قال أهوذ بوجهك) (أو من تحت أرجلكم) قال أهوذ بوجهك .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه . أمرني رسول الله ﷺ فقال : إذا أخذت مضجعتك فقل : أهوذ بوجهك الكريم وكلارك التامات من شر ما أنت أخذ بنهيته ، اللهم أنت تكشف للأسم والفرم ، اللهم لا يهزم جندك ولا يخلف وعدك ولا ينفع ذا الجد منك الجد ، سبحانك وبحمدك ، وإسناده كلهم ثقات .

وفي الموطأ : أنه لما كان ليلة الجن أقبل عفرينة من الجن وفي يده شعة من ناره فجعل النبي ﷺ يقرأ القرآن فلا يزداد إلا قرباً ، فقال له جبرائيل عليه السلام ألا أهلك كلمات تقولن يسكب منها لفيه وتطفأ شعلته ، قل : أهوذ بوجه الله الكريم وكلارك التامات التي لا يجاوز من بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يرجع فيها ، ومن شر ما بدأ في الأرض . وما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوائف الليل ، ومن شر كل طائر إلا طائراً يطرق بخير يا رحمن ، فقال لها فسكب لفيه وطفئت شعلته ، أرسله مالك ووصية غيره .

الحادي عشر : إن النبي ﷺ كان يدعو في دعائه : أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ، ولم يكن يسأل لذة النظر إلى الثواب ولا يعرف تسمية ذلك وجهاً لغة ولا شرعاً ولا عرفاً .

الثاني عشر : إن النبي ﷺ قال : من استأذ بالله فأعذوه ، ومن سألكم

بوجه الله فأعطوه ، وفي السنن من حديث جابر عن النبي ﷺ قال : لا ينبغي لأحد أن يسأل بوجه الله إلا الجنة ، فكان طاووس يكره أن يسأل الإنسان بوجه الله ، وجاء زجل إلى عمر بن عبد العزيز فرفع إليه حاجته ثم قال : أسألك بوجه الله ، فقال عمر : لقد سألت بوجه الله ، فلم يسأل شيئاً إلا أعطاه إياه ، ثم قال عمر : ويحك ألا سألت بوجه الله الجنة . ولو كان المراد بوجهه مخلوقاً من مخلوقاته لما جاز أن يقسم عليه ويسأل به ولا كان ذلك أعظم من السؤال به سبحانه .

وهذه الآثار صريحة في أن السؤال بوجهه أبلغ وأعظم من السؤال به ، فقد قال رسول الله ﷺ : لا يسأل بوجه الله إلا الجنة ، فدل على بطلان قول من قال هو ذاته .

الثالث عشر : ما رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل الليل . حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، فإذا ضافة السبحات التي هي الجلال والنور إلى الوجه وإضافة البصر إليه ، تبطل كل مجاز وتبين أن المراد وجهه .

الرابع عشر : ما قاله عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل يصح أن يحمل الوجه في هذا على مخلوق أو يكون صلة لا معنى له ، أو يكون بمعنى القبة والجهة وهذا مطابق لقوله عليه السلام وأعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، فأضاف النور إلى الوجه ، والوجه إلى الذات ، واستعاذ بنور الوجه الكريم ، فلم أن نوره صفة له ، كما أن الوجه صفة ذاتية ، وهذا الذي قاله ابن مسعود هو تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) فلا تشتغل بأقوال المتأخرين الذين عشت بصائرهم من معرفة ذلك ، تلذ العلم عن أهله ، فهذا تفسير الصحابة رضي الله عنهم .

الخامس عشر : إن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع يطلن قول من حملها على المجاز ، وأنه الثواب والجواز ، لو كان لفظ صالحا في ذلك في اللغة ، فكيف واللفظ لا يصلح لذلك لغة ، فهذا قوله (ويقي وجهك ذو الجلال والإكرام) وقوله (وما لأحد عنده من نعمة تجوزي إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) .

الوجه السادس عشر : إن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة ، وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم في الجنة ، وهي الإيادة التي نمر بها النبي ﷺ والصحابة (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فروى مسلم في صحيحه بإسناده عن النبي ﷺ في قوله (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال النظر إلى وجه الله تعالى ، فمن أنكر حقيقة الوجه لم يكن للنظر عنده حقيقة ، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو ، فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد ، وإن أحسن العبارة قال : هو معنى يقوم بالقلب لنبته إليه كنسبة النظر إلى العين ، وليس في الحقيقة عنده نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر .

الوجه السابع عشر : أن الوجه حيث ورد دائما ورد ، مضافا إلى الذات في جميع موارد والمضاف إلى الرب تعالى نوحن : أحيان قائمة بنفسها كبيت الله وثاقه الله وروح الله وعبد الله ورسول الله - فهذا إضافة تشریف وتخصيص وهو إضافة يملك إلى مالكة (الثاني) صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسموه وبهره ونوره وكلامه ، فلهذا إذا وردت مضافة إليه فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها .

إذا عرف ذلك فوجه الكريم وسموه وبهره إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته وصف لا إضافة خلق ، وهذه الإضافة تنفي أن يكون الوجه مخلوقا وإن يكون حشوا في الكلام ، وفي سنن أبي داود عنه ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال : أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسعائه القديم من الشيطان الرجيم ، فنأمل كيف قرن في الاستعاذة بين استعاذته بالذات وبين

استعادته بالوجه الكريم - وهذا صريح في إبطال قول من قال أنه آلات نفسها وقول من قال أنه مخلوق .

الوجه الثامن عشر : ان تفسير وجه الله بقبلة الله وان قاله بعض السلف كجاهد وتيمه الشافعي ، فإنما قالوه في موضع واحد لا غير وهو قوله تعالى (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) فبأن هذا كذلك في هذا الموضع ، فهل يصح ان يقال ذلك في غيره في المواضع التي ذكر الله تعالى فيها الوجه ، فما يفيدكم هذا في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) وقوله (إنما نطمعكم لوجه الله) على أن الصحيح في قوله (فثم وجه الله) انه كقوله في سائر الآيات التي ذكر فيها لوجه ، فإنه قد اطرده في القرآن والسنّة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد ، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع غير الموضع الذي ذكر في سورة البقرة وهو قوله (فثم وجه الله) وهذا لا يتعين حمله على القلة والجمّة ، ولا يمنع ان يراد به وجه الرب حقيقة ، لحمله على غير القبلة كظاّره كلها أولى ، يوضحه :

الوجه التاسع عشر : انه لا يعرف إطلاق وجه الله على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً بل القبلة لها اسم يخصها ، والوجه له اسم يخصه ، فلا يدخل أحدهما على الآخر ولا يستعار اسمه له . نعم القبلة تسمى وجهة كما قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا) وقد تسمى جهة وأصلها وجهة لكن أعلت بحذف فائمه كزنة وعدة وإنما سميت قبلة ووجهة لأن الرجل يقابلها ويواجهها بوجهه وأما تسميتها وجهاً فلا عهد به ، فكيف إذا أضيف إلى الله تعالى مع أنه لا يعرف تسمية القبلة (وجهة الله) في شيء من الكلام مع أنها تسمى وجهة ، فكيف يطلق عليها وجه الله ولا يعرف تسميتها وجهاً .

وأيضاً فن المعلوم ان قبلة الله التي نصبها لعباده هي قبلة واحدة وهي القبلة التي أمر الله عباده أن يتوجهوا إليها حيث كانوا لا كل جهة يولى الرجل وجهه إليها فإنه يولى وجهه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك ، وليست تلك

الجهات قبله الله فكيف يقال أى وجهة وجهتموها واستقبلتموها فهى قبله الله
 (فإن قيل) هذا عند اشتباه القبلة على المصلى وعند صلاته الثاقفة في السفر
 (قيل) القنطار لا يشعر له بذلك البتة بل هو عام مطلق في الحضر والسفر وحال العلم
 والاشتباه والقدره والعجز وضحه : أن إخراج الاستقبال المفروض والاستقبال
 في الحضر وعند العلم والقدره وهو أكثر أحوال المستقبل وحل الآية على
 استقبال المسافر في التنقل على الراحة وعلى حال التيم ونحوه بعيد جداً عن
 ظاهر الآية وإطلاقتها ومحورها وما قصد بها ، فإن أين من أدوات العموم وقد
 أكد محورها بما أرادته لتحقيق العموم كقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
 شطره) والآية صريحة في أنه أينما ولى العبد ثم وجه الله من حضر أو سفر في
 صلاة أو غير صلاة ، وذلك أن الآية لا تعرض فيها للقبلة ولا لحكم الاستقبال
 بل سياقها لمعنى آخر وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته ، وأنه أكبر من كل
 شيء ، وأعظم منه وأنه محيط بالعالم العلوى والسفل ، فذكر في أول الآية
 إحاطة ملكه في قوله (والله المشرق والمغرب) فنهى بذلك على ملكه لما بينهما ،
 ثم ذكر عظمته سبحانه وأنه أكبر وأعظم من كل شيء ، فأين ما ولى العبد وجهه
 ثم وجه الله ، ثم ختم باسمين دائنين على السعة والإحاطة فقال (إن الله واسع
 عليم) فذكر اسمه الواسع عقيب قوله (فأين ما تولوا ثم وجه الله) كالتفسير
 والبيان والتقرير له فتأمل فهذا السياق لم يقصده الاستقبال في الصلاة بخبره
 وإن دخل في عموم الخطاب حضراً أو سفرًا بالنسبة إلى الفرض والتفل
 والقدره والعجز .

وعلى هذا فالآية باقية على محورها وأحكامها ليست منسوخة ولا مخرصة
 بل لا يصح دخول النسخ فيها ، لأنها خبر عن ملكه المشرق والمغرب وأنه
 أين ما ولى الرجل وجهه ثم وجه الله وعن سمته وعلمه ، فكيف يمكن دخول
 النسخ والتخصيص في ذلك .

وأيضاً هذه الآية ذكرت مع ما بعدها لبيان عظمة الرب والرد على من جعل
 ناله عدلاً من خلقه أشركه معه في العبادة ولهذا ذكر بعدها الرد على من جعل

له ولداً فقال تعالى (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل له ما في السموات) إلى قوله (كن فيكون) فهذا السياق لا تعرض فيه القيلة ، ولا سياق الكلام لأجلها ، وإنما سياق لذكر عظمة الرب وبيان سعة علمه وملكه وحله ، والواسع من أسمائه ، فكيف يجعلون له شريكاً بسببه وتمنحون ييوته ومساجده أن يذكر فيها اسمه ، وتسعون في خرابها ، فهذا للمشركين ، ثم ذكر ما نسب إليه الصاري من اتخاذ الولد ، ووسط بين كفر هؤلاء وقوله تعالى (والله المشرق والمغرب) فالقمام مقام تقرير لأصول التوحيد والإيمان والرد على المشركين ، لا بيان فرح معين جزئي .

بوضعه : أن الله تعالى لما ذكر قبله التي شرعها عينها دون سائر الجهات بأنها شطر المسجد الحرام ، وأكد ذكرها مرة بعد مرة تعيينها لها دون غيرها من الجهات بأنها القبلة التي رضىها ، وشرعها وأحبها لعباده ، ولم يذكر أنها على جهة ، بل أخبر أنها قبلة رضىها رسوله ﷺ وجعل استقبالها من أعلام نبوة رسوله ﷺ فقال تعالى (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) أي ذلك الاستقبال ، وأكد أمر هذه القبلة تأكيذاً أزال به استقبال غيرها ، وأن تكون قبلة شرعها .

الوجه المعشرون : إنه سبحانه أخبر عن الجهات التي تستقبلها الأمم منكرة مطلقة غير مضافة إليه ، وأن المستقبل لها هو موليا وجهه ، لا أن الله شرعها له وأمره بها ، ثم أمر أهل قبلته بالمبادرة والمسابقة إلى الخير الذي ادخره لهم وخصهم به ، ومن جعلته هذه القبلة التي خصهم دون سائر الأمم فقال تعالى (ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات) إلى قوله (قدر) .

فتأمل هذا السياق في ذكر الجهات المختلفة التي توليها الأمم وجوهم ، ونزل عليه قوله (والله المشرق والمغرب) إلى قوله (واسع عليم) وانظر هل يلائم السياق السابق والمعنى والمعنى وبطابقه ، أم هما سياقان دل كل منهما على معنى غير المعنى الآخر ، فالألفاظ غير الألفاظ والمعنى غير المعنى .
الوجه الحادى والمعشرون : إنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله لكان

قد أضاف إلى نفسه القبل كلها ، ومعلوم أن هذه إضافة تخصيص وتشريف إلى إلهيته وعبيته ، لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيئته ، وما هذا شأنه . لا يكون للمضاف الخاص إلا كبيت الله وثيقة الله وروح الله ، فإن البيوت والنق والارواح كلها لله ، ولكن المضاف إليه بعضها ، فقبله الله منها هي قبلته بيته لا كل قبلته ، كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل بيت .

الوجه الثاني والمشروع : أن يقال حل الوجه في الآية على الجهة والقبلته ، إما أن يكون هو ظاهر الآية أو يكون خلاف الظاهر ، ويكون المراد بالوجه وجهه حقيقة ، لأن الوجه إنما يراد به الجهة والقبلته إذا جاء مطلقاً غير مضاف إلى الله تعالى كما في حديث الاستسقاء ، فلم يقدم أحد من وجه من الوجوه إلا أخبر بالجلود ، أو يكون ظاهر الآية الأمرين كليهما ولا تنافي بينهما ، فأينما ولي العبد وجهه في صلاة تولية مأموراً بها فهي قبلته لله ، ثم وجه الله ، فهو مستقبل قبلته ووجهه أو تكون الآية بمحتملة الأمرين فإن كان الأول هو ظاهرها لم يكن حملها عليه مجازاً ، وكان ذلك حقيقته ، ومن يقول هذا يقول وجه الله في هذه الآية قبلته ووجهه التي أمر باستقبالها بخلاف وجهه في قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وتلك النصوص التي ذكرناها وغاية ذلك أن يكون الوجه لفضاً مشتركاً قد استعمل في هذا تارة وفي هذا تارة ، فمن أين يلزم من ذلك أن يكون وجه الرب ذو الجلال والإكرام مجازاً ، وأن لا يكون له وجه حقيقة ؟ لولا التلبس والترويج بالباطل . وإن كان الثاني فالأمر ظاهر . وإن كان الثالث فلا تنافي بين الأمرين ، فأينما ولي المصل وجهه فهي قبلته الله ، وهو مستقبل وجهه ، لأنه واسع . والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل وجهه تعالى ، والله مقبل على كل مصل إلى وجهه من الجوارح والأمور بها وجهه ، كما توارث بذلك الأحاديث الصحيحة . عن النبي ﷺ مثل قوله « إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصقن قبل وجهه ، فإن الله قبل وجهه ، وفي لفظ « فإن وجهه بينه وبين القبلة » .

وقد أخبر أنه حينما توجه العبد فإنه مستقبل وجه الله ، فإنه قد دل العقل

والفطرة وجميع كتب الله السماوية على أن الله تعالى علان على خلقه فوق جميع المخلوقات ، وهو مستو على عرشه ، وعرشه فوق السموات كلها ، فهو سبحانه محيط بالعالم كله ، فأينما ولي العبد فإن الله مستقبه ، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه ، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه ، والمركز يستقبل وجه المحيط ، وإذا كان على المخلوقات المحيط يستقبل سافاتها المحيط به بوجهه من جميع الجهات والجواب ، فكيف بشأن من هو بكل شيء محيط ، وهو محيط ولا يحاط به ، كيف يتمتع أن يستقبل العبد وجهه تعالى حيث كان وأين كان ، وقوله (ثم وجه الله) إشارة إلى مكان موجود والله تعالى فوق الامكنة كلها ليس في جوفها ، وإن كانت الآية بجملة محتملة للأميرين لم يصح دعوى المجاز فيما ولا في وجه الله حيث ورد ، فبطلت دعواهم أن وجه الله على المجاز لا على الحقيقة . يوضحه :

الوجه الثالث والعشرون : إنه لو أريد بالوجه في الآية الجهة والقبله لكان وجه السلام أن يقال (فأينما تولوا فهو وجه الله) لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة فهو التي تولى نفسها ، وإنما يقال ثم كذا إذا كان هناك أمران ، كقوله تعالى (وإذا رأيت ثم رأيت نعبا وملكا كبيرا) فالنعم والمملك ثم لا أنه نفس الظرف . والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها لم يكن ظرفاً لنفسه ، فإن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه ، فتأمل .

ألا ترى إنك إذا أشرت إلى جهة الشرق والغرب لا يصح أن تقول : ثم جهة الشرق وثم جهة الغرب ، بل تقول : هذه جهة الشرق وهذه جهة الغرب ، ولو قلت : هناك جهة الشرق والغرب لكان ذكر اللفظ لغواً ، وذلك لأن ثم إشارة إلى المكان البعيد فلا يشار بها إلى القريب ، والجهة والوجه عما يحاطيك إلى آخرها ، لجهة الشرق والغرب وجهة القبلة عما يتصل لك إلى حيث ينتهي ، فكيف يقال فيها ثم إشارة إلى البعيد بخلاف الإشارة إلى وجه الرب تبارك وتعالى ، فإنه يشار إلى حيث يشار إلى ذاته ، ولهذا قال غير واحد من السلف : ثم الله تحقيقاً ، لأن المراد وجهه الذي هو من صفات

فإنه بالإشارة إليه بأنه نبيهم ، كإشارة إليه بأنه فوق سمواته ، وعلى العرش وفوق العالم .

الوجه الرابع والمثرون : إن تفسير القرآن بعضه ببعض أولى التفاسير ما وجد إليه السبيل ، ولهذا كان يعتمد الصحابة والتابعون والأئمة بسدم ، والله تعالى ذكر في القرآن القبلة باسم القبلة والوجهة ، وذكر وجهه الكريم باسم الوجه المضاف إليه ، فتفسيره في هذه الآية بنظائره هو للمتمين .

الوجه الخامس والمثرون : إن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجهه الكريم ذي الجلال والإكرام ، لأن المصلى مقصوده التوجه إلى ربه ، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أي الجهات صليت فأتى متوجه إلى ربك ، ليس في اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك . فجاءت الآية وافية بالمقصود فقال (وقد علم بالشرق والمغرب فأبينا تولوا وجه الله) فآخبر أن أنجب منحة وقد خلفه ؛ وقد علم بالقطرة والشرع أن الله تعالى تولى العالم محيط بالمخلوقات حال عليها بكل اعتبار ، فمن استقبل جهة من الشرق أو الغرب ، أو الشمال أو الجنوب أو بين ذلك ، فإنه متوجه إلى ربه حقيقة ، والله تعالى قبل وجهه إلى أي جهة صلى ، وهو مع ذلك فوق سمواته حال على عرشه ، ولا يتوهم تناقض مذهب الأمرين ، بل اجتماعهما هو الواقع ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات وذكرها مع نصوص الوجه ، مع قولهم إن الله تعالى فوق سمواته على عرشه .

الوجه السادس والمثرون : إنك إذا تأملت الأحاديث الصحيحة وجدتها مفسرة للآية ، مشتقة منها كقوله ﷺ : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فأبى يستقبل ربه ، وقوله : فإنه يقبل عليه بوجهه ما لم يعرف وجهه عنه ، وقوله : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصقن قبل وجهه ، وقوله : فإن الله بينه وبين القبلة ، وقوله : إن الله يأمركم بالصلاة فإذا صليتم فلا تلتفتوا ، فإن الله ينصب وجهه لوجه عبده في صلاته ما لم يلتفت ، رواه ابن حبان في صحيحه والترمذي وقال : إن الصبد إذا تروأ فأحسن الوضوء ثم قام إلى الصلاة أقبل الله عليه .

بوجه فلا ينصرف عنه حتى ينصرف أو يحدث حدث سوء .
 وقال جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ : « إذا قام العبد بفصل أقبل الله عليه بوجهه فإذا التفت أعرض الله عنه وقال : يا ابن آدم أنا خير من تلتفت إليه ، فإذا أقبل على صلاته أقبل الله عليه ، فإذا التفت أعرض الله عنه » .
 وقال ابن عمر عن النبي ﷺ : « إذا صلى أحدكم فلا يلتفتن من جهه وجه الرحمن » ، وقال أبو هريرة عن النبي ﷺ : « إن العبد إذا قام إلى الصلاة فإنه بين عيني الرحمن ، فإذا التفت قال له : ابن آدم إلى من تلتفت ؟ إلى خير لك مني تلتفت » .

المثال السادس : قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) ومن أسمائه النور ، وقالت المعلقة ذلك مجاز ، معناه منور السموات والأرض بالنور المخلوق ، قالوا ويتميز المجاز لأن كل قائل يسم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران ، ولا هو النور القاض من جرم الشمس والقمر والنار ، فإما أن يكون مجازه منور السموات ، أو هادي أهلها .
 وبطلان هذا يتبين بوجه (الأول) أن النور جاء في أسمائه تعالى ، وهذا الاسم مما تلقته الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه المحسن ، وهو في حديث أبي هريرة الذي رواه الوليد بن مسلم ، ومن طريقه رواه الترمذي والنسائي . ولم ينكره أحد من السلف ولا أحد من أئمة أهل السنة ، وهال أن يسمى نفسه نوراً ، وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له ، كما أن من المستحيل أن يكون عليه قديراً سمياً بصيراً ، ولا علم له ولا قدرة ، بل صفة هذه الأسماء عليه مستازمة لثبوت معانيها له ، واتقاء حقائقها عنه مستازم لنفسها عنه .
 والثاني باطل قطعاً فتعين الأول .

الوجه الثاني : إن النبي ﷺ لما سأله أبو هريرة رَأَيْتَ رَبَّكَ ؟ قَالَ : نَوْرٌ أَنَّى أَرَاهُ ، رواه مسلم في صحيحه ، وفي الحديث قولان (أحدهما) أن معناه ثم نور ، أي فهناك نور منتهى رؤيته ، ويدل على هذا المعنى شيتان (أحدهما) قوله في المنهاج الآخر في الحديث : رأيت نوراً ، فهذا النور الذي رآه هو الذي

حال بينه وبين رؤية الذات (الثاني) قوله في حديث أبي موسى ، إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام ، يخفض للقسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجابه النور ، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، رواه مسلم في صحيحه . وقال عثمان ابن سعيد الدارمي : حدثنا محمد بن كثر ، أخبرنا سفيان عن عبيد المكشوب عن مجاهد عن ابن عمر قال : احتجب الله عن خلقه بأربع : بناد وظلمة وفور وظلمة . وقال حدثنا موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن أبي عمران الجوني عن زرارة بن أوفى أن النبي ﷺ سأل جبريل : هل رأيت ربك ؟ ، فأنفض جبريل وقال : يا محمد إن بيني وبينه سبعين حجاً ، من نور ، لو دنوت من أدناها لأحترقت .

(المعنى الثاني) في الحديث : أنه سبحانه نور فلا يمكننى رؤيته ، لأن نوره الذي لو كشف الحجاب عنه لأحترقت السموات والأرض وما بينهما مانع من رؤيته . فإن كان المراد هو المعنى الثاني فظاهر ، وإن كان الأول فلا ريب أنه إذا كان نور الحجاب مانعاً من رؤية ذاته فنور ذاته سبحانه أعظم من نور الحجاب ، بل الحجاب إنما يستتار بنوره ، فإن نور السموات إذا كان من نور وجهه . كما قال عبد الله بن مسعود ، فنور الحجاب الذي فوق السموات . أولى . أن يكون من نوره ، وهل يعقل أن يكون النور - حجاب من ليس له نور ، هذا أبين المحال وعلى هذا فلا تنافض بين قوله ﷺ : رأيت نورا ، وبين قوله : نور أبي آراء ، فإن المتن مخالفة للرؤية لذات المقدسة ، والمثبت رؤية ما ظهر من نور الذات . يوضحه :

الوجه الثالث : وهو أن ابن عباس جمع بين الأمرين فقال : رأى محمد ربه عز وجل فقيل له : أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الأبصار) فقال ومحك ، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره لم يقم له شيء ، فأخبر أن الأبصار لا تدرك نفس ذاته إذا تجلى بنوره الذي هو نوره . فهذا موافق لقول النبي ﷺ : نور أبي آراء ، ولقوله : رأيت نوراً .

الوجه الرابع : إن الرب سبحانه أخبر أنه لما تجل للجبل وظهر له أمر ما من نور ذاته للقدسة صار الجبل دكاً . فروى حميد عن ثابت عن أنس عن النبي ﷺ في قوله تعالى (فلما تجل ربه للجبل) أشار أنس بطرف أصبعه على طرف خنصره ، وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد الطويل : ما تريد يا أبا حميد ؟ فرفع ثابت يده فضرب صدره ضربة شديدة وقال : من أنت يا حميد ، يجذني أنس عن النبي ﷺ وتقول أنت ما تريد هذا ومعلوم أن الذي أصدر الجبل إلى هذه الحال ظهور هذا القد من نور الذات له بلا واسطة ، بل تجل ربه له سبحانه .

الوجه الخامس : ما ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يقول إذا قام من الليل : اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات والأرض ، الحديث ، وهو يقتضى أن كونه نور السموات والأرض مغاير لكونه رب السموات والأرض . ومعلوم أن إصلاحه السموات والأرض بالأنوار وهديته لمن فيها هي ربوبيته ، فدل على أن معنى كونه نور السموات والأرض أمر ورأه ربوبيته لم يوضحه :

الوجه السادس : وهو أن الحديث يتضمن ثلاثة أمور شاملة عامة للسموات والأرض وهوربوبيتهما وقبوميتهما ونورهما ، فكونه سبحانه رباً لهما وقبوماً لهما ونوراً لهما أو صانعاً له . فآثار ربوبيته وقبوميته ونوره قائمة بهما ، وصفة الربوبية ومقتضاها هو الخلق المنفصل ، وهذا كما أن صفة الرحمة والقدرة والإرادة والرحمة والنفوذ قائمة به سبحانه ، والرحمة للوجود في العالم ، والإحسان والخير ، والنعمة والعقوبة آثار تلك الصفات ، وهي متفصلة عنه ، وهكذا علمه لقائم به هو صفته . وأما علوم عباده فن آثار علمه ، وقدرتهم من آثار قدرته ، فالتيسر هذا الموضح على منكرى نوره سبحانه ، ولبسوا على الحبال فقالوا : كل عاقل يعلم بالبدية أن الله سبحانه ليس هو هذا النور الغائض من جرم الشمس والقمر والنار ، فلا بد من حيل تولد نور السموات

والأرض على معنى أنه منور السموات والأرض ، وما د لاهل السموات والأرض وحيث فنقول في :

الوجه السابع : أسأتم الظن بكلام الله ورسوله ﷺ حيث فهمت أن حقيقة ومدلوله أنه سبحانه هو هذا النور الواقع على الحيطان والجدران ، وهذا الفهم الفاسد هو الذي أوجب لكم إنكار حقيقة نوره وجعده ، وجمعتم بين الفهم الفاسد وإنكار المعنى الحق ، وليس ما ذكرتم من النور هو نور الرب القائم به الذي هو صفته ، وإنما هو مخلوق له منفصل عنه ، فإن هذه الأنوار المخلوقة إنما تكون في محل دون محل ، فالنور الفاض عن النار أو الشمس أو القمر إنما هو نور لبعض الأرض دون بعض ، فإننا نعلم أن نور الشمس الذي هو أعظم من نور القمر والكواكب والنار ، ليس هو نور جميع السموات والأرض ومن فيهن ، فن ادعى أن ظاهر القرآن وكلام الرسول ﷺ أن نور الرب سبحانه هو هذا النور الفاض فقد كذب على الله ورسوله فلو كان لفظ النص : الله هو النور الذي تعابونه وتروونه في السموات والأرض لكان لفهم هؤلاء وتحر يفهم مستنداً ما ، أما ولفظ النص (الله نور السموات والأرض) فن أين يدل هذا بوجه ما أنه النور الفاض عن جرم الشمس والقمر والنار ، فأخرج نور الرب تعالى عن حقيقة ومحل لفظه على مجازه إنما استند إلى هذا الفهم للباطل الذي لم يدل عليه اللفظ بوجه .

الوجه الثامن : إن رسول الله ﷺ فسر هذه الآية بقوله : أنت نور السموات والأرض ، ولم يفهم منها أنه هو هذا النور المنبسط على الحيطان والجدران ، ولا فهمه الصحابة عنه ، بل علموا أن لنور الرب تعالى شأناً آخر هو أعظم من أن يكون له مثال . قال عبد الله بن مسعود : ليس عند ربكم ليل ولا نهار ، نور السموات والأرض من نور وجهه ، فهل أراد ابن مسعود أن هذا النور الذي على الحيطان ووجه الأرض هو عين نور الوجه الكريم ، أو فهم هذا عنه ذو فهم مستقيم ، فالقرآن والسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم متطابقة يوافق بعضها بعضاً ، وتصحح بالفرق الذي بين النور الذي هو

صفته ، والنور الذى هو خلق من خلقه ، كما تفرق بين الرحمة التى هى صفته ، والرحمة التى هى مخلوقة ، ولكن لما وجدت فى رحمة سميت برحمته ، وكما أنه لا يماثل فى صفة من صفات خلقه ، فكذلك نوره سبحانه ، فأى نور من الأنوار المخلوقة إذا ظهر لاالم : واجهه أحرقه ؟ وأى نور إذا ظهر منه للجمال الشاحنة قدراً ما جلها دكا ، وإذا كانت أنوار الحجب لو دنا جبرائيل من أقدامها لاحترق ، فالظن بنور الذات .

الوجه التاسع : أنه قال تعالى (وأشرق الأرض بنور ربها) فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره ، وهو نوره الذى هو نوره ، فإنه سبحانه يأتى لفصل القضاء بين عباده وينصب كرسىه بالأرض ، فإذا جاء الله تعالى أشرق الأرض ، وحق لها أن تشرق بنوره ، وعند المعطلة لا يأتى ولا يحى . ولا له نور تشرق به الأرض .

الوجه العاشر : ما رواه محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يتأهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور ، فرفقوا رءوسهم فإذا الجبار جل جلاله وقد أشرق عليهم من فوقهم » وقال : يا أهل الجنة سلام عليكم ، فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب رحيم) قال ثم يتوادرى عنهم وتبقى رحمة وبركته عليهم فى ديارهم ، رواه الحاكم فى صحيحه وابن ماجه فى سننه ، فهذا نور مشاهد قد سطع لهم حتى حركهم واستغزىهم إلى دفع رءوسهم إلى فوق .

الوجه الحادى عشر : إن النص قد ورد بتسمية الرب نوراً ، وبأن له نوراً مضافاً إليه ، وبأنه نور السموات والأرض ، وبأن حجاب نوره ، فهذه أربعة أنواع (فالأول) يقال عليه سبحانه بالإطلاق ، فإنه النور الحادى (والثانى) يضاف إليه كما يضاف إليه حياته وسمعه ، وبصره وعزته ، وقدرته وعلمه ، وتارة يضاف إلى وجهه وتارة يضاف إلى ذاته (فالأول) إضافته كقوله ، أعوذ بنور وجهك ، وقوله ، نور السموات والأرض من نور

وجهه . (والثاني) إضافته إلى ذاته كقوله : وأشرق الأرض بنور ربها . وقول ابن عباس : ذلك نوره الذي إذا تجلى به . وقوله يُخَيِّطُ في حديث عبد الله بن عمرو : إن الله خلق خلقه في ظلة ثم ألقى عليهم من نوره . الحديث . (والثالث) وهو إضافة نوره إلى السموات والأرض ، كقوله (الله نور السموات والأرض) (والراجح) كقوله : حجاب النور . فهذا النور المضاف إليه يحيى . على أحد الوجوه الأربعة ، والنور الذي احتجب به سمى نوراً وناراً ، كما وقع التردد في لفظه في الحديث الصحيح ، حديث أبي موسى الأشعري وهو قوله : حجاب النور أو النار ، فإن هذه النار هي نور ، وهي التي كلم الله كلمه موسى فيها ، وهي نار صافية لها إشراق بلا إحراق .

فالأقسام ثلاثة : إشراق بلا إحراق ، كنور القمر ، وإحراق بلا إشراق ، وهي نار جهنم ، بأنها سوداء محرقة لا تضيء ، وإشراق بإحراق ، وهي هذه النار المضيئة ، وكذلك نور الشمس له الإشراق والإحراق ، فهذا في الأنوار المشهودة المحرقة ، وحجاب الرب تبارك وتعالى نور وهو نار ، وهذه الأنواع كلها حقيقة بحسب مراتبها ، فنور وجهه حقيقة لا يجاز ، وإذا كان نور مخلوقاته كالشمس والقمر والنار حقيقة ، فكيف يكون نوره الذي نسبة الأنوار المخلوقة إليه أقل من نسبة سراج ضئيف إلى قرص الشمس ، فكيف لا يكون هذا النور حقيقة .

الوجه الثاني عشر : إن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك وخلق لسكانت الأنوار كلها نوره . فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره ، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نور المصباح نوره حقيقة ، فباجتماعكم : أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السموات والأرض حقيقة ، وأن يكون لوجهه نور حقيقة ، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصباح نوره حقيقة ، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا ، وأن نوره المضاف إليه يختص به لا يقوم بغيره ، فإن نور المصباح قام بالفتيلة .

منبسطاً على السقف والجدران ، وليس ذلك هو نور الرب تعالى الذي هو نور ذاته ووجه الأعلى ، بل ذلك هو المضاف إليه حقيقة ، كما أن نور الشمس والقمر والمصباح مضاف إليها حقيقة . قال تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً) وقال تعالى (وجعل فيها سراجاً وقراً متراً) وقال تعالى (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) فهذا نور مخلوق قائم بحرم مخلوق لا يسمى به الرب تعالى ولا يوصف به ، ولا يضاف إليه إلا على جهة أنه مخلوق له بمحول لا على أنه وصف له قائم به فالنسبة بين هذا وبين نور وجهه الذي أشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة واستعاض به العاكسون من أطل الباطل .

الوجه الثالث عشر : إن ميثاق الصفات كآبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وآئمة أتباعنا لم يذكروا الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة فإنه كثر كونه نوراً هو قول المعتزلة قال ابن فورك في كتابه الذي سماه مقالات أبي محمد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وذكر اتفاقهما إلا فيما ندر من الأمور الفظية إلى أن قال :

إن المشهور من مذهبه بأن الله سبحانه نور لا كالأنوار حقيقة لا بمعنى أنه هاد ، وعلى ذلك نص في كتاب التوحيد في باب مفرد لذلك تكلم فيه على المعتزلة إذ تناولوا ذلك على معنى أنه هاد . فقال : إن سأل سائل عن الله عز وجل أنور هو ؟ قيل له كلامك يحتمل وجهين : إن كنت تريد أنه نور يتجوزاً تجوز عليه الزيادة والنقصان فلا ، وهذه صفة النور المخلوق ، وإن كنت تريد معنى ما قاله الله سبحانه (الله نور السموات والأرض) فانه سبحانه نور السموات والأرض على ما قال .

فإن قال : فما معنى قولك نور ؟ قيل له : قد أخبرناك ما معنى النور المخلوق وما معنى النور الخالق ، وهو الله سبحانه الذي ليس كمثل شئ به ، ومن تعدى أن يقول الله نور فقد تعدى إلى غير سبيل المؤمنين لأن الله لم يكن يسمى نفسه لعباده بما ليس هو به ، فإن قال : لا أعرفه النور إلا هذا النور المضيء

المتجزي. قيل له : فإن كان لا يكون نور إلا كذلك ، فكذلك لا يكون شيئاً إلا وحكمه حكم ذلك الشيء .

ثم قال ابن فورك : فإذا قال الله عز وجل إني نور ، قلت أنا هو نور على ما قال سبحانه وتعالى ، وقلت أنت ليس هو نور ، فن المثبت له على الحقيقة أنا أو أنت ، وكيف يتبين الحق فيه إلا من جهة ما أخبر الله سبحانه ، والدافع لما قال الله كافر بالله ، وإن لو أننا أن لا نقول إن الله نور لأن ذلك موجود في الحلقى لو أننا أن لا نقول إن الله حى سميع بصير موجود . لأن ذلك موجود في الحلقى ، ومعناها في هذا الباب خلاف معناكم ، لأن معناكم في ذلك التعطيل ، ومعناها في قولنا : الله نور ثبت الله تعالى على ما ورد به في كتابه بما تسمى به عندنا فمن متبعون ما أخبرنا به في كتابه ، فإن جاز لكم أن تقولوا شيئاً لا كالأشياء جاز لنا أن نقول نور لا كالأنوار ، وأنتم ظلة فيما سألتكم ، جحد قلنا أخبر به عن نفسه في كتابه ، ونحن وأنتم متفقون إن أقررتكم بالكتاب أن الله نور السموات والأرض ، ومختلفون في أن نقول نور فقلنا نحن نور ، وقلتم أنتم لا نقول نور فإن زعمتم أن معنى نور معنى هاد قلنا لكم فيجوز أن يكون غير نور بمعنى أنه هاد ، فإن قلتم : لا ، كذبتم القياس واللغة ، وإن قلتم نعم قلنا لكم سويت بين النور والهادى الذى هو غير الله وبينه إن كان هو النور الهادى ، ومعنى هذا نور ، معنى كون هذا فقد استوفى معنيهما وأسمائهما فدخلتم فيما عتبت على مخالفكم . فإن قلتم : فالتور لا يكون إلا جسداً جسداً أو ضياءً ساطعاً ، قلنا ولا يكون طام بصير إلا لهما ودماً متجزئاً متبعجاً ، فإن جاز قياسكم على مخالفكم جاز قياسه عليكم ، فإن قلتم يجوز أن يكون طام لا لحم ولا دم قيل لكم كذلك يجوز أن يكون نور لا جسد ولا ضوء ساطع ، وليس لكم إلا التعطيل والنفي لله سبحانه .

قال ابن فورك : وإنما استوفيت هذا الفصل من كتابه وجه الله بالفاظه لتحقيقه . هذا الوجه لله تمسكاً بحكم الكتاب وإنه لا يرى أن يعدل من الكتاب . ما وجد السبيل إلى التمسك به لأى وهو لا يوجب أصل صحيح . قال :

فقد كشف عن ذلك بغلبة البيان ، وأزال اللبس فيه ، وأن السمع هو
الحجة في تسمية الله سبحانه ، ولا يجب أن يعمل على الجواز ، لأنه يوجب أن
يعمل ما ورد به السمع من أسماء تعالى على الجواز .

وقال أبو بكر بن العربي : قد اختلف الناس بعد معرفتهم بالنور على ستة
أقوال : الأول : معناه هاد ، قاله ابن عباس . والثاني : معناه منور ، قاله
ابن مسعود . وروى أن في مصحفه منور السموات والأرض . والثالث :
مزين ، وهو يرجع إلى معنى منور ، قاله أبي بن كعب . الرابع : أنه ظاهر .
الخامس : ذو النور : السادس : إنه نور لا كالأنوار قاله أبو الحسن الأشعري .
قال : وقالت المعتزلة : لا يقال له نور إلا بإضافة ، قال والصحيح عندنا
إنه نور لا كالأنوار ، لأنه حقيقة والمدول عن الحقيقة إلى أنه هاد ومنور ،
وما أشبه ذلك هو مجاز من غير دليل لا يصح .

(قلت) أما حكايته عن ابن عباس أنه بمعنى هاد فعمدته على التفسير
الذي رواه الناس عن عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة
الوالب عن ابن عباس وفي ثبوت ألفاظه عن ابن عباس نظر ، لأن الوالي
لم يسمعها من ابن عباس فهو منقطع ، وأحسن أحواله أن يكون منقولاً عن
ابن عباس بالمعنى ، ولو صح ذلك عن ابن عباس فليس مقصوده به نفي حقيقة
النور عن الله ، وأنه ليس بنور ، ولا نوره ، كيف وابن عباس هو الذي
سمع من النبي ﷺ قوله في صلاة الليل : اللهم لك الحمد ، أنت نور السموات
والأرض ومن فيهن ، وهو الذي قال لعكرمة لما سأله عن قوله (لا تدركه
الابصار) قال ويحك ذاك نوره ، إذا تجل بنوره لم يدركه شيء ، كيف ولفظ
الآية والحديث يفو عن تفسير النور بالهادي ، لأن الهداية تختص بالحيوان ،
وأما الأرض نفسها والسماء فلا توصف بهدي ، والقرآن والحديث وأقوال
الصحابة صريح بأنه سبحانه وتعالى نور السموات والأرض ، ولكن عادة
السلف أن يذكر أحدهم في تفسير اللفظة بعض معانيها ولازماً من لوازمها
أو الغاية المقصودة منها ، أو مثلاً يليه السامع على نظيره ، وهذا كثير

في كلامهم لمن تأمله ، فكونه سبحانه هادياً لا ينافي كونه نوراً .
 وأما ما ذكره عن ابن مسعود أنه بمعنى منور ، وأنها في مصحفه كذلك ،
 فهذا لا ينافي كونه في نفسه نوراً ، وأن يكون النور من أسمائه وصفاته بل
 يؤكد ذلك ، فإن الموجودات النورانية نوعان (منها) ما هو في نفسه مستنير
 ولا ينير غيره كالجو مثلاً ، فهذا لا يقال له نور ، ومنها ما هو مستنير في نفسه
 وهو منير لغيره كالشمس والقمر والنار ، وليس في الموجودات ما هو منور
 لغيره ، وهو في نفسه ليس بنور ، بل إنادته لغيره فرع كونه نوراً في نفسه ،
 فقرة ابن مسعود منور تحقيق لمعنى كونه نوراً ، وهذا مثل كونه متكلماً
 معلماً مرشداً : مفيداً لغيره ، فإن ذلك فرع كونه في نفسه متكلماً عالماً رشيداً
 قادراً ، وقد صرح ابن مسعود بأن نور السموات والأرض من نور وجهه
 تبارك وتعالى .

وأما ما حكاه عن أبي بن كعب أنه بمعنى مزين فلا أصل له عن أبي ، وهو
 بالكذب عليه أشبه ، فإن تفسير أبي لهذه الآية معروف ، رواه عنه أهل
 الحديث من طريق الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي ، ذكره ابن جرير
 ومعمر ووکیع وهشيم ، وابن المبارك وعبد الرزاق والإمام أحمد وإسحاق
 وخلائق غيرهم .

وذكر ابن جرير وسعيد وعبد بن حميد وابن المنذر في تفاسيرهم من طريق
 عبد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن
 أبي بن كعب في قول الله تعالى (الله نور السموات والأرض) قال فبدأ بنور
 نفسه فذكره ، ثم ذكر نور المؤمن فقال (مثل نوره) يقول مثل نور المؤمن ،
 قال وكان أبي بن كعب يقرأها كذلك (مثل نور المؤمن) قال فهو عبد جمل
 الإيمان والقرآن في صدره كالشكاة ، قال المشكاة صدره فيها مصباح ، قال
 المصباح القرآن والإيمان الذي جمل في صدره المصباح في زجاجة : قال
 الوجاجة قلبه ، كأنها كوكب دري ، قال قلبه لما استأنس فيه الإيمان والقرآن
 كأنه كوكب دري ، يقول معنى ، يوقد من شجرة مباركة ، قال فالشجرة

المباركة الإخلاص لله وحده وعبادته وحده لا شريك له ، لا شرقية ولا غربية قال فثله كمثل شجرة التفت بها الشجر ، فهي خضراء ناعمة لا تصيبها الشمس على أى حال كانت ، لا إذا طلعت ولا إذا غربت . قال فذلك هذا المؤمن لله أجير من أن يضل شيء من الفتن وقد ابتلى بها فثبتته الله ، فيها هو بين أربع خلال : إن أعطى شكر ، وإن ابتلى صبر ، وإن قال صدق ، وإن حكم عدل فهو في الناس كرجل يعيش في قبور الأموات ، نور على نور ، فهو يتقلب في خمسة من النور ، فكلامه نور ، وعمله نور ، ومدخله نور ، ومخرجه نور ، ومصيره إلى النور يوم القيامة إلى الجنة .

قال ثم ضرب مثلاً آخر للكافر (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) الآية . قال : فكذلك الكافر في يوم القيامة ، وهو يحسب أن له عند الله خيراً فلا يجد فيه يدخله النار .

قال وضرب مثلاً آخر للمكافر فقال (أو كظلمات في بحر لجي) الآية . فهو يتقلب في خمسة من الظلم : فكلامه ظلمة . وعمله ظلمة . ومدخله ظلمة . ومخرجه ظلمة . ومصيره إلى الظلمات إلى النار .
فهذا التفسير المعروف عن أبي لا ما ذكره .

وأما قوله يصح أن يكون النور صفة فعل على معنى أنه ظاهر ، فأبده عن الصواب وكونه ظاهراً ليس بصفة فعل ، فإنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وتلك صفات ذاته المقدسة لا أنها أفعال . . .

قال الأشعرى في الإبانة ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض مثل نوره) فسمى نفسه نوراً ، والنور عند الأمة لا يحل من أحد معينين : إما أن يكون نوراً يسمع أو نوراً يرى ، فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان غلطاً في فهمه رؤية به وتكذيبه بكتابه عز وجل وقول نبيه ﷺ .
هذا لفظه .

وقال القاضي أبو يعلى : فأما قوله في حديث جابر : بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سلع لهم نور من فوق رؤوسهم ، فإذا الرب قد أشرف عليهم من فوقهم

قال السلام عليكم يا أهل الجنة . قال فذلك قوله تعالى (سلام قولاً من رب
 حليم) قال فينظر إليهم وينظرون إليه ، فلا يفتنون إلى شيء من التعميم ماداموا
 نظرون إليه . قال : فلا يتمتع حله على ظاهره وإنه نور ذاته ، لأنه إذا جاز
 أن تظهر لهم ذاته فيرونها ، جاز أن يظهر لهم نورها فيرونها ، لأن النور من
 صفات ذاته ، وهو قوله (وأشرقت الأرض بنور ربها) وذكر في موضع
 آخر قولين في ذلك ، ورجع هذا القول : قال وهو أشبه بكلام أحمد .

الوجه الرابع عشر : إن النور صفة كمال ، وحده صفة نقص ، ولهذا سمي
 الله نفسه نوراً ، وسمى كتابه نوراً وجعل لأدليائه النور ، ولأعدائه الظلمة
 فقال (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، والذين كفروا
 أولياؤم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) ويحيى الأنبياء يوم
 القيامة وأمهم لكل نبي نوران ، ولكل واحد من أتباعهم نور ، وتجيء هذه
 الأمة لكل منهم نوران ولتبهم ﷺ في كل شجرة نور ، ولما كانت مادة
 الملائكة التي خلقوا منها نوراً . كانوا بالمثل الذي أحاطهم الله به ، وكانوا أخيراً
 محصاً ، والنور ظاهر وباطن ، فني حل ظاهره بحسم كساء من الجلال والجلال
 والمهابة والضياء ، والحسن والبهجة والسناء بحسب ما كسى من النور ، وزالت
 عنه الوحشة والثقل ، وكان مفرحاً رائباً ساراً لناظريه : وإذا حل باطنه بالباطن
 اكتسى من الخير والعلم ، والرحمة والهداية ، والعفو والجلود . والصبر والحلم ،
 والتواضع والنصيحة بحسب ذلك النور ، فالنور في الحقيقة هو كمال العبد في
 الظاهر والباطن .

ولما كان ليوسف الصديق من هذا النور النصيب الوافر ظهر في جماله
 الظاهر والباطن ، فكان على الصفة التي ذكرها الله في كتابه ، وكذلك
 رسول الله ﷺ لما كان نصيبه من هذا النور أكل نصيب كان أجل الخلق
 ظاهراً وباطناً ، فكان وجهه يتلألأ تلالؤ القمر ليلة البدر ، وكان كلامه كله نوراً
 وعمله نوراً ومدخله ومخرجه نوراً ، فإذا تكلم رؤى النور يخرج من بين

ثنايه ، فكان أكل الخلق في نور الظاهر والباطن ، وكان نوره من أكبر آيات نبوته .

قال عبد الله بن سلام : لما قدم رسول الله ﷺ للدينه أنجفل الناس إليه فجئت حتى رأيته ، فلما وقع بهرى عليه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب ، فكان أول ما سمعته يقول : يا أيها الناس افشوا السلام ، وصلوا الأرحام ، واطعموا الطعام ، وصلوا بالليل والناس نيام ، تدخلوا الجنة بسلام . فاستدل على نبوته بنور وجهه ونور كلامه بنوره المرتى ونوره المسموع ، كما قال حسان بن ثابت .

لو لم تكن فيه آيات مينة كانت بداشته تأتيك بالحبر
أى ما يدهك من وجهه ومنظره ونوره وتباهه ، وأخذه الصرصرى فقال :
لو لم يقل لى رسول أما شاهدته فى وجهه ينطق

فإذا كان هذا نور عبده فكيف بنوره سبحانه ، والرب تعالى هو الخالق للنور والظلة كما استفتح سبحانه سورة الأنعام بقوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يصلون) فاستفتح السورة بإبطال قول أهل الشرك أجمعين ، من الثبوت المحسوس القائلين بأن للعالم نورين : نور وظلة . فأخبر أنه وحده رب النور والظلة وعالقيهما ، كما أنه وحده خالق السموات والأرض ، والله تعالى جعل الموجودات طائفاً وسافلاً ومتوسطاً بينهما ، وجعل لساقلها ظلة ، وهو مسكن أهل الظلمات من خلقه ، وجعل لعالها النور ، وهو مسكن أهل النور منهم . وجعل هـبذه الأرض وما فوقها إلى العنـو متوسطاً بينهما ، فكلمها كان أقرب إلى العرش والكبرى كان أعظم نوراً ، ولهذا كان فضل نور العرش والكبرى على ما تحته كفضل نور الشمس والقمر على أخفى السكواكب ، وكلما كان أقرب إلى السفلى المطلق كان أشد ظلة ، ولهذا لما كان محبس أهل الظلمات مهيـن كانت جوداء مظلة لا نور فيها بوجه ، فكلمها كان أقرب إلى الرب تعالى كان أعظم نوراً ظاهراً وباطناً ، وكلما بهه عنه كان أشد ظلة بحسب بعده عنه .

وذكر الإمام أحمد في كتاب الزهد أن موسى أظلم أظماً لا يحدث
 بنى إسرائيل إلا متبرقاً من النور الذي غشى وجهه حين كله ربه ، فلم يكن
 أحد ينظر إليه ، فغشى الأنوار كلها إلى نور الرب كغشية العلوم إلى علمه ،
 والقوى إلى قوته ، والغنى إلى غناه ، والحرمة إلى عزته ، وكذلك باقى الصفات
 والعبء إذا سما بصره صوداً إلى نور الشمس غشى دون إدراكه وتمنر عليه
 غاية التعمد ، وأى نسبة لنور الشمس إلى نور عالمها ومبدعها ، وإذا كان نور
 البرق يكاد يمتنع البصر ويخطفه ولا يقدر العبد على إدراكه ، فكيف بنور
 الحجاب فكيف بما فوقه ، والأمر أعظم من أن يصفه واصف أو يتصوره
 طائل ، فتبارك الله رب العالمين الذى أشرقت الظلمات بنور وجهه ، وعجزت
 الأفكار عن إدراك كنهه ، ودلت الآيات وشهدت الفطر باستحالة شبهه ، فلولا
 وصف نفسه لعباده لما أقدموا على وصفه ، فهو كما وصف نفسه وأثنى على
 نفسه ، وفوق ما يصفه الواصفون .

المثال السابع : ما ادعى المطلقة مجازة (الفوقية) وقد ورد به القرآن بطلاً
 بدون حرف ومقترباً بحرف (فالأول) كقوله تعالى (وهو القاهر فوق
 عباده) فى موضعين (والثانى) كقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وفى حديث
 الأول ما ذكر السموات السبع وذكر البحر الذى فوقها والعرش فوق ذلك كله ،
 والله فوق ذلك لا يخفى عليه أعمالكم وحقيقة الفوقية علو ذات الله على غيره ،
 فادعى الجهى أنها مجاز فى فوقية الرتبة والقهر ، كما يقال الذهب فوق الفضة ،
 والأمير فوق نائبه ، وهذا وإن كان ثابتاً للرب تعالى ، لكن إنكار حقيقة فوقيته
 سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة (أحدها) أن الأصل الحقيقة
 والمجاز على خلاف الأصل (الثانى) أن الظاهر خلاف ذلك (الثالث) إن هذا
 الاستعمال المجازى لا بد منه من قرينة تخرجه عن حقيقته ، فأين القرينة فى فوقية
 الرب تعالى (الرابع) إن القائل إذا قال : الذهب فوق الفضة قد أحال مخاطب
 على ما يفهم من هذا السياق ، والمتمد بأجرى من عهد قيساويهما فى المكان وتفاوتها
 فى المكانه فالصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع ، ولا يلتبس عليه ، فهل لأحد

من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الرب تعالى حتى ينصرف فهم السامع إليها (الخامس) إن العهد والقطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزهة على خلاف ذلك وأنه سبحانه فوق العالم بذاته ، فالخطاب بفوقيته ينصرف إلى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية .

(السادس) إن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان قبيحاً ، فإن ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزهة وأحدهما أفضل من الآخر ، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فهما ذلك ، وإذا كان يقبح كل التقيح أن تقول الجوهر فوق قشر البصل ، وإذا قلت ذلك ضحكك منك العقلاء للتفاوت العظيم الذى بينهما فالتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم ، وفى مثل هذا قيل شعراً :

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف أمضى من العضا

(السابع) إن الرب سبحانه لم يتمدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش ، وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسى وحيث ورد ذلك في الكتاب ، فإنما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره ، وأشرك في إلهيته ، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة كقوله (آله خير أم ما يشركون) وقوله (أرباب متفرقون خير ، أم الله الواحد القهار) وقول السحرة (وما أكرمنا عليه من السحر والله خير وأبقى) ولكن أين في القرآن مدحه نفسه وثناؤه على نفسه . بأنه أفضل من السموات والعرش والكرسى ابتداء ، ولا يصح إلحاق هذا بذلك ، إذ يحسن في الاحتجاج على المنكر وإلزامه من الخطاب الداحض لحجته ما لا يحسن في سياق غيره ، ولا ينكر هذا إلا غي .

(الثامن) إن هذا المجاز وإن احتمل في قوله (وإنا فوقهم قاهرون) فذلك لأنه قد علم أنهم جميعاً مستقرون على الأرض ، فهي فوقية قهر وغلبة ، لم يلزم مثله في قوله (وهو القاهر فوق عباده) إذ قد علم بالضرورة أنه وعباده ليسوا مستقرين في مكان واحد حتى تكون فوقية قهر وغلبة .

(التاسع) هب أن هذا يحتمل في مثل قوله (وفوق كل ذي علم عليم)
لهذالة السياق والقرائن المقررة باللفظ على فوقية الرتبة ؛ ولكن هذا إنما يأتي
مجرداً عن (من) ولا يستعمل مقروناً بمن فلا يعرف في اللغة البتة أن يقال :
الذهب من فوق الفضة ولا العالم من فوق الجاهل ، وقد جاءت فوقية الرب
مقرونة بمن كقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فهذا صريح في فوقية
الذات ، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة لعدم استعمال أهل اللغة له .
(العاشر) إن لفظ الحديث صريح في فوقية الذات ، وهذا لفظه .

قال العباس عم رسول الله ﷺ : كنا بالبطحاء فرت صحابة ؛ فقال رسول
الله ﷺ : هل تدرّون بعد ما بين السماء والأرض ؟ قالوا لا . قال : إما واحد
وإما اثنان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم عد سبع سموات ثم قال : وبين السماء
السابعة بحر بين أسفله وأعلاه كما بين سماء إلى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أحوال
ما بين أظلافهم وركبهم كما بين سماء إلى سماء على ظهورهم العرش ثم الله فوق
ذلك ، وهو يعلم ما أنتم عليه ، رواه أبو داود بإسناد جيد .
فتأمل الفوقية في الفاظ هذا الحديث هل أريد بها فوقية الرتبة في لفظ
واحد من ألفاظها .

(الحادي عشر) إن النبي ﷺ لما أنشده عبد الله بن رواحة قوله :
شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مشوى الكافرين
وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحملة ملائكة حكرام ملائكة الإله مسومينا
لم يذكر عليه ذلك ، بل ضحك حتى بدت نواجذه . ومعلوم قطعاً أن ابن
رواحه لم يرد بقوله وفوق العرش رب العالمينا ، إنه أفضل من العرش وخير
منه ، وهو كان أعلم بالله وصفاته وكآله من أن يقول ذلك ، وإنما أراد فوقية
الذات التي هي حقيقة اللفظ وليس فيه ما يعين المجاز بوجه من الوجوه ،
فكيف يجوز إطلاق الحقيقة الباطلة عند الجهمية وبقرة الرسول عليها ، ولا
يشكر ذلك عليه .

(الثاني عشر) ما رويناه بإسناد صحيح عن ثابت بن حبيب بن أبي ثابت
أن حسان بن ثابت أنشد النبي ﷺ :

شمت يا ذن أن محمداً رسول الذي فوق السموات من عل
وأن أبا يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه مقبل
وأن أبا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعدل
فقال النبي ﷺ : « وأما أشهد » وقوله يا ذن الله ، أي بأمره ومرضاه ،
فهل شهد حسان وشهد رسول الله ﷺ على شهادته إلا على فوقية ذاته ؛ وعمل
أراد أنه رسول الذي خير من السموات وأفضل منها .

(الثالث عشر) ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن
النبي ﷺ قال : لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش أن
رحمى سبقت غضبي ، وفي لفظ : فهو عنده موضوع على العرش . فتأمل قوله
فهو عنده فوق العرش هل يصح حمل الفوقية على المجاز ، وفوقية الرتبة
والفضيلة بوجه من الوجوه .

وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ في تفسير قوله (هو الأول والآخر)
والظاهر والباطن (بقوله : أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس
بعدك شيء . وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء .
لحمل كمال الظهور موجباً لسكمال الفوقية ، ولا ريب أنه ظاهر بذاته فوق كل
شيء . والظهور هنا المعلوم ومنه قوله (فاستطاعوا أن يظفروه) أي يعلموه ،
وقرر هذا المعنى بقوله « فليس فوقك شيء » أي أنت فوق الأشياء كلها ليس
لهذا اللفظ معنى غير ذلك ، ولا يصح أن يجعل الظهور على الخلية لأنه قابله بقوله :
وأنت الباطن .

فهذه الأسماء الأربعة متقابلة : إسمان لأزل الرب تعالى وأبدى ، وإسمان
لعلوه وقربه . وروى أبو داود بإسناد حسن عنه عن جبير بن محمد بن جبير
ابن مظعم عن أبيه عن جده قال : أنى رسول الله ﷺ أعراني فقال : يا رسول
الله جهدت الأنفس وضماحت الميال ونهكت الأوال وهلكت الموالشي

فاستق لنا ربك يا انا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك ، فإزال
يسبح حتى عرف ذلك لله وجوه أصحابه ، قال ويحك إنه لا يستشفع بالله على
أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك أتدري ما الله ؟ إن الله فوق
عرشه ، وعرشه فوق سمواته وإنه ليبط به أبط الرجل بالراكب .

فأمل هذا السباق هل يحتمل غير الحقيقة بوجه من الوجوه ، وقول النبي
ﷺ لسعد بن معاذ رضي الله عنه : لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع
سموات ، وقول زينب رضي الله عنها زوج النبي ﷺ : زوجكن أهاليكن
وزوجني الله من فوق سبع سموات ، لا يصح فيه فوقية الجواز أصلاً إذ بصير
المعنى : زوجني الله حال كونه أفضل من سبع سموات .

وثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه مرَّ بمجوز فاستوقفه فوقف
يحدثها فقال له رجل : يا أمير المؤمنين حبست الناس على هذه المجوز ، فقال
ويحك أتدري من هذه ؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات ،
هذه خولة التي أنزل الله فيها (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي
إلى الله) أخرجه الدارمي وغيره .

فهل المعطل هل يصح أن يكون المعنى سمع الله قولها حال كونه خيراً
وأفضل من سبع سموات ؟

وروى أبو القاسم اللالكائي والبيهقي وغيرهما بالإسناد الصحيح عن عبد الله
ابن مسعود قال : ما بين السماء القصوى والذنيا خمسمائة عام ، وبين الكرسي
والماء كذلك والعرش فوق الماء والله فوق العرش ، لا يخفى عليه شيء من
أعمالكم ، دواء الطبراني وابن المنذر ، وعبد الله بن أحمد وابن عبد البر ،
وأبو عمر الطليسي وأبو أحمد الفسالي ، وهذا تفسير قوله (وهو القاهر
فوق عباده) وروى أبو القاسم الطبراني عن ابن مسعود أيضاً قال : إن
العبد لهم بالأمر من التجارة والإمارة حتى إذا تبسّر له نظر الله إليه من فوق
سبع سموات فيقول لللائكة : اصرفوه عنه ، فإنني إن يسرته له أدخلته النار ،
وإسناده صحيح .

ولم يزل السلف الصالح يظفون مثل هذه العبارة إطلاقاً لا يحتمل غير الحقيقة، ثبت عن مسروق أنه كان إذا حدث عن عائشة رضي الله عنها يقول: حدثتني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المرأة من فوق سبع سموات. وروى يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن كعب قال: قال الله تعالى في التوراة: أنا الله فوق عبادي، وعرشي فوق جميع خلقي، وأنا على عرشي أدبر أمر عبادي، ولا يخفى على شيء في السماء ولا في الأرض، ورواه ابن بطه وأبو الشيخ وغيرهما بإسناد صحيح.

وهب أن الممثل يكذب كذباً ويرميه بالتجسم، فكيف حذفت به عنه هؤلاء الأعلام متبعين له غير منكرين؟ وذكر أبو نعيم بإسناد صحيح عن مالك بن دينار أنه كان يقول خذوا وقرأوا ويقول: اسمعوا إلى قول الصادق من فوق عرشه إيماناً بكلامه وعلوه على عرشه. وصح عن الضحاك بن مزاحم في قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية، قال هو فوق العرش وعله معهم أينما كانوا، وصح عن جرير أنه لما قصد عبد الملك ليعده قال له: ما جاء بك يا جرير؟ قال:

أني لك الله الذي فوق عرشه ونوب وإسلام عليك دليل
وفي كتاب العرش لابن أبي شيبة أن داود عليه السلام كان يقول في دعائه،
اللهم أنت ربى تعاليت فوق مرشك، وجمعت خشيكت على من في السموات
والأرض، وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أخبرني محمد بن علي
الجوهري، حدثنا إبراهيم بن المهيم حدثنا محمد بن كثير المصيصي قال سمعت
الأوزاعي يقول: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله فوق عرشه،
ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته، ورواه كهم أئمة نقلت.

وذكر البيهقي عن مقاتل في قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) هو الأول قبل كل شيء، والآخر بعد كل شيء، والظاهر فوق كل شيء، والباطن أقرب من كل شيء، ولما يعني بالقرب بعله وعذرتة وهو فوق عرشه (وهو بكل شيء عليم) وصح عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له:

بم نعرف ربنا؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه، ولا تقول كما قالت الجهمية إنه هاهنا، يعني في الأرض .

وصح عن إمام الأئمة محمد بن إسماعيل بن خزيمة أنه قال : من لم يؤمن بأن الله فوق سمواته على عرشه بآن من خلقه وجب أن يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه وطرح على مزبلة ، رواه الحاكم عنه في علوم الحديث والتاريخ . وقال الإمام محمد بن يسار : بعث الله ملكا من الملائكة إلى عمرو بن قنبر فقال : هل تعلم يا عدو الله كم بين السماء والأرض ؟ قال لا . قال إن بين الأرض إلى السماء الدنيا مسيرة خمسمائة عام ، وغلظها مثل ذلك إلى أن ذهكر حلة العرش (إلى أن قال) وفوقهم يبدو العرش عليه ملك الملوك تبارك وتعالى ، أى عدو الله فأنت تطلع إلى ذلك ، ثم بعث عليه البعوضة فقتله . رواه أبو الشيخ في كتاب العظمة .

وقصة أبي يوسف مشهورة في استتابته لبشر المريسي لما أنكر أن يكون الله فوق العرش (رواها عبد الرحمن بن أبي حاتم وغيره) وبشر لم ينكر أن الله أفضل من العرش وإنما أنكر ما أنكرته المصلحة أن ذاته تعالى فوق العرش . ودوى الدارقطني في الصفات وعبد الله بن أحمد في السنة بإسناد صحيح عن أبي الحسن بن المطار قال سمعت محمد بن مصعب العابد يقول : من زعم أنك لا تتكلم ولا ترى في الآخرة فهو كافر بوجهك ، أشهد أنك فوق العرش فوق سبع سموات ، ليس كما يقول أعدائك النادقة .

وفي وصية الشافعي : أنه أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، فذكر الوصية (إلى أن قال فيها) والقرآن كلام الله غير مخلوق . وأنه يُرى في الآخرة عياناً ، ينظر إليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه ، ذكره الحاكم والبيهقي في مناقب الشافعي .

وقال الشافعي : السنة التي أنا عليها ورأيت أهل الحديث عليها ، مثل سفيان ومالك وغيرهما ، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (إلى

أن قال) وإن الله فوق عرشه في سماءه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء . ذكره الحافظ عبد الغنى في كتاب اعتقاد الشافعى .

وقال حنبل : قلت لآبى عبد الله : ما معنى قوله تعالى (وهو معكم — وما يكون من نحوى ثلاثة إلا هو رابعهم) قال : عليه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة ، أراد أحمد بنى الصفة نفى الكيفية والتشبيه ، وبقى الحد نفى حد يدركه العباد ويحدونه . وقال أبو مطيع ، الحكم بن عبد الله البغوى : سألت أبو حنيفة عن يقول لا أحرف ربى في السماء أم في الأرض ، قال قد كفر ، لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات ، فقلت إنه يقول (على العرش استوى) ولكن لا يندى العرش في السماء أم في الأرض ، فقال إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر . وقال مالك : الله في السماء وعليه في كل مكان ، ذكره الطلستكى وابن عبد البر وعبد الله بن أحمد وغيرهم .

الرابع عشر : إن هذا اتفاق من أهل الإسلام حكاه غير واحد ، منهم الإمام عثمان بن سعيد الدامى في نقضه على المريسى (قال في هذا الكتاب) قال أهل السنة : إن الله بكاله فوق عرشه ، يعلم ويسمع من فوق العرش ، لا يخفى عليه غافية من خلقه . وقال سعيد بن عامر الضبى إمام أهل البصرة على رأس المائتين وذكره عنده الجهمية فقال : هم شر قولاً من اليهود والنصارى ، قد اجتمع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ، وقالوا هم : ليس على العرش شيء .

وقال الإمام الحافظ الواحد أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإبانة :

باب الإيمان

بأن الله على عرشه هائن من خلقه وعليه يحيط بخلقه

أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين أن الله على عرشه فوق سمواته هائن من خلقه . وقال أبو نصر السجزي الحافظ في كتاب الإبانة : وأئمتنا كانوا يروى ومالك وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وابن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد وإسحاق متفقون على أن الله فوق العرش بذاته وأن عليه بكل مكان .

وقال أبو نعم الحافظ صاحب الحلية في الاعتقاد الذي ذكر أنه اعتقاد السلف وإجماع الأمة ، قال فيه : وإن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله تعالى عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكيف ولا تمثيل وأن الله هائن من خلقه ، وخلقهم إبتئون منه ، لا يحل فيهم ولا يخرج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه .

وقال الإمام أبو بكر لأجري في كتاب الشريعة : الذي يذهب إليه أهل العلم أن الله عز وجل على عرشه فوق سمواته ، وعنه يحيط بكل شيء ، وأنه أحاط بجميع ما خلق في السموات العللى ، وبجميع ما في سبع أرضين . وكذلك أبو الحسن الأشعري نقل الإجماع على أن الله على عرشه .

الخامس عشر : إنه سبحانه لو لم يتصف بقوية الذات مع إنه قائم بنفسه غير غاطل للعالم لكان متصفاً بضدها ، لأن القابل لشيء لا يحلونه أو من ضده ، وضد القوية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق ، وهو إبليس وجنوده .

فإن قيل : لا نسلم لله قابل القوية حتى يلزم من تفها ثبوت ضدها . قيل لو لم يكن قابلاً للقوية والعلم لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، فحق أقروتم بأنه ذات قائم بنفسه غير غاطل للعالم ، وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً

فقط ، بل وجود خارج الأذهان ، فقد علم العلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان ، فهو إما في هذا العالم وإما خارج عنه ، وإنكار ذلك إنكار لما هو من أجل البديهيات ، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمبينة أوضح منه ، وإذا كان العلو والقوة صفة كمال لانقص فيه ولا يستلزم نقصاً ولا يوجب محذوراً ، ولا يخالف كتاباً ولا حنة ولا إجماعاً ، فنفي حقيقتها عن الباطل ، فكيف إذا كان لا يمكن الإقرار بوجود الصانع وتعيين دسله والإيمان بكتابه وبما جاء به دسوله ﷺ إلا بذلك ، فكيف إذا ثبت بذلك العقول السليمة والفطر المستقيمة ، وحكمت به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينية ، فلم يقبل العلو والقوة لكان كل حال على غيره أكمل منه ، فإن ما يقبل العلو أكمل مما لا يقبله .

الوجه السادس عشر : إنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازاً لا حقيقة له لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنويعها إلا بما شاكل معناها ، نحو قولنا : هذا خير من هذا وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك . وأما فوقية الذات فإنها تنوع بحسب معناها ، فيقال فيها استوى وعلا وانقطع ، وصعد ويعرج إليه كذا ويصعد إليه وينزل من عنده ، وهو عال على كذا ورفيع الدرجات ، وترفع إليه الأيدي ، ويجلس على كرسيه ، وإنه يطلع على عبادته من فوق سبع سموات وأن عبادته يضافونه من قرعهم ، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه يكرم القضاء من فوق عرشه ، وأنه دنا من دسوله وعبد له لما عرج به إلى فوق السموات حتى صار قاب قوسين أو أدنى ، وأن عبادته المؤمنين إذا نظروا إليه في الجنة رفعوا رؤوسهم . فهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ، لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة . فتأمل هذا الوجه حق التأمل فلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع .

الوجه السابع عشر : إنه لو كانت فوقية الرب تبارك وتعالى مجازاً لا حقيقة لها لكان صدق نفيها أصح من صدق إطلاقها ، ألا ترى إن حجة نفي إسم الأسد

عن الرجل الشجاع ، واسم البحر عن الجواد ، واسم الجبل عن الرجل الثابت
ونحو ذلك ، أظهر وأصدق من إطلاق تلك الأسماء ، لأن كانت فوقه واستوائه
وكلامه وسمعه وبصره ، ووجهه وحبته ، ورضاه وغضبه مجازاً لكان إطلاق
القول بأنه ليس فوق العرش ولا استوى عليه ، ولا هو العلى ولا الرفيع ، ولا
هو فى السماء ولا ينزل من عنده شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا تكلم ولا أمر
ولا نهى ، ولا يسمع ولا يبصر ، ولا له وجه ولا رحمة ، ولا يرضى ولا يغضب
أصح من إطلاق ذلك ، وأدق الأحوال أن يصح النفي كما يصح الإطلاق المجازى
والمعلوم قطعاً أن إطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ولرسوله ، ولو كانت هذه
الإطلاقات إنما هى على حصيل المجاز لم يكن فى نفيها عذور ، لا سيما ونفيها من
التنزيه والتعظيم ، وسوغ إطلاق المجاز للوم الباطل ، بل التكفر والنشيه
والتجسيم ، قبل فى الظن السبي . بكتاب الله وستة رسوله ﷺ وكلام الصحابة
والأئمة فوق هذا .

فإن قيل : نحن لا نطلق هذا أدباً مع الله تعالى ورسوله ﷺ .

قيل : الأدب لا يمنع صحة الإطلاق وإن ترك أدباً ، كما إذا قيل : إنما نطلق
على هذا الفاظى المعروف إنه موزول أدباً معه ، ولا مع السلطان إذا مرض
إنه مريض أدباً معه ، ولا دلى الأمير إنه قد همى أدباً معه ، فهذا الأدب إنما
هو عن إمساك التكلم بهذا اللفظ لا عن صحة إطلاقه ، فنسألكم هل يصح إطلاق
هذا النفي عندكم لغة أو حقلاً أم لا ، فإن قلتم إطلاقه يوم نفي المعنى المجازى
فيكون ممنعاً ، قيل فلا يتمتع حينئذ أن تقولوا ليس بمستوى على عرشه حقيقة ،
ولا هو فوق العالم حقيقة ، ولا القرآن كلامه حقيقة ، ولا هو أمر ولا ناه
حقيقة ، ولا هو عالم حتى حقيقة ، كما يصح أن يقال : ليس هذا الرجل بأسد
حقيقة ، ولا ديب أنكم لا تتحاشون من هذا النفي عن الله ، لكن تمسكون عنه
خوف الصنعة وهيات الخلاص لكم منها . وقد أنكرتم حقائق أسمائه وصفاته .
المثال الثامن : بما ادعى فيه إنه مجاز وهو حقيقة لفظ (لنزول) والتنزيل
والإزال حقيقة مجرى النسيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل . هذا هو المفهوم .

منه لغة وشرعاً ، كقوله (وأزلنا من السماء ماء مباركاً) وقوله (نزل الملائكة والروح فيها) وقوله (نزل به الروح الأمين) وقد أخبر الله تعالى أن جبريل نزل بالقرآن من الله وأنه (نزيل من حكيم خبير) وتواترت الرواية عن رسول الله ﷺ بنزل الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فادعى الممثل أن كل ذلك مجاز ، وأن المراد بالنزول مجرد إيصال الكتاب . وبالنزول الإحسان والرحمة ، وأستد دعواه بقوله تعالى (وأزلنا الحديد) وبقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) قال معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض .

والجواب من وجوه : أحدها أن ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف في كتاب ولا سنة ، ولا لغة ولا شرع ، ولا عرف ولا استعمال ، فلا يقال لمن صدق إليك في سلم إنه نزل إليك ، ولا لمن جاءك من مكان مستور نزول ، ولا يقال نزل الليل والنهار إذا جاء ، وذلك وضع جديد ولغة غير معروفة .

(الوجه الثاني) إنه لو عرف استعمال ذلك بقريظة لم يكن موجِباً لإخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قريظة (الثالث) إن هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويطل فائدة الخطاب ، إذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته إلا وجد إلى ذلك سبيلاً . (الرابع) إن قوله معلوم أن الحديد لم ينزل يجرمه من السماء إلى الأرض ، وكذلك الأنعام . يقال له : هذا معلوم بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ، وأين الدليل .

(الخامس) إنه قد عهد نزول أصل الإنسان وهو آدم من علو إلى أسفل . كما قال تعالى (قال اهبطا منها جميعاً) فما المانع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الأنام ، وقد روى في نزول الكهش الذي قدى الله به اسماعيل ما هو معروف ، وقد روى في نزول الحديد ما ذكره كثير من أبواب النقل ، كنزول السندان والمطرقة ، ونحن وإن لم نجزم بذلك فالمدعى أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك .

(الساكن) إن الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج من السماء ، فقوله معلوم أن الحديد والآنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها ، إذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقاً (تسابع) إن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهو عالية على الأرض ، وقد قيل إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديد أجود . وأما قوله : وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ، فإن الأنعام تخاف بالثوالة المستلزم إنزال الذكور الماء من أصلاها إلى أرحام الاناث ، ولهذا يقال أنزل ، ولم ينزل ، ثم إن الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام نطرت ولها إناثها عنه لوطى . وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى وتلقى ولدها عند الولادة من علو إلى أسفل ، وعلى هذا فيجتمل قوله (وأنزل لكم من الأنعام) وجهين (أحدهما) أن يكون المراد الجنس كاهو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتكون (من) لبيان الجنس .

(الثاني) أن يكون من إله لا ابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجها) فيكون قد ذكر المحل الذي أنزلت منه وهو أصلا الفحول ، وهذا الوجهان يمتثلان في قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجا أو المراد جعل أزواجكم من أنفسكم وذواتكم ، كما جعلت إسماء من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الأنعام مخلوقة من ذوات الذكور . والاول أظهر لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر إلا من آدم وحده ، وأما سائر النوع فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى .

الوجه الثامن : إن الله سبحانه ذكر الإنزال على ثلاث درجات (أحدها) إنزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الإنزال ولم يذكر مبداء ، كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) .

(الثانية) الإنزال من السماء ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً)

(الثالثة) إنزال منه ، كقوله (ننزل السكتاب من الله العزيز الحكيم) .

وقوله (تنزيل من حكيم حميد) وقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقوله (قل نوله وروح القدس من ربك بالحق) وقا (والذين آتيناكم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) فأخبر أن القرآن منزل منه ، والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعام منزلان نزولاً مطلقاً ، وهذا يظهر تليس المعطلة والجهمية والمنوثة حيث قالوا إن كون القرآن منزلاً لا يمنع أن يكون مخلوقاً ، كلاماً والحديد والأنعام ، حتى غلبا بعضهم فاحتج على كونه مخلوقاً بكونه منزلاً ، والإنزال بمعنى الخلق .

الله سبحانه : فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء ، فجعل القرآن منزلاً منه ، والمطر منزلاً من السماء ، وحكم المجرور بمن في هذا الباب حكم المضاف ، والمضاف إليه سبحانه نوعان (أحدهما) أعيان قائمة بنفسها ، كبيت الله وثيقة الله وروح الله وعبد ، فهذا إضافة مخلوق إلى خالقه ، وهي إضافة اختصاص وتثريف (الثاني) إضافة صفة إلى موصوفها كسمعه وبصره وعلمه وحياته وقدرته وكلامه . ووجهه ويديه ومشيتته ورضاه وغضبه ، فهذا يتمتع أن يكون المضاف فيه مخلوقاً منفصلاً ، بل هو صفة قائمة به سبحانه . إذا عرف هذا فهكذا حكم المجرور بمن ، فقوله (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه) لا يقتضى أن تكون أوصافاً له قائمة به . وقوا ولكن حق القول مني) وقوله (تنزيل من حكيم حميد) يقتضى أن يكون ، المتكلم به ، وأنه منه بدأ وإليه يعود . ولست المعتزلة ولم يفتوا إلى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميع بآياً واحداً ، وقابلهم طائفة الاتحادية ، وجعلوا الجميع منه . من التبعية والجزئية ، ولم يهتد الطائفتان للفرق .

الوجه التاسع : إن الله سبحانه قال (ولقد أرسلنا رسلاً بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) فالكتاب كلامه والميزان عدله ، فأخبر أنه أنزلها مع دسله ، ثم قال (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) ولم يقله وأنزلنا معهم الحديد ، فلما ذكر كلامه وعدله أخبر أنه أنزلها مع دسله ، ولما ذكر مخلوقه الناصر لسكناه وعدله أطلق إنزاله ولم يقيد بما قيد به إنزال

كلامه ، فالمسوي بين الإنزالين مخطئ . في اللفظ والمعنى .

الوجه العاشر : إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماه الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ . رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصعابة ، وهذا يدل على أنه كان ييلغ في كل موضع وجمع ، فسكيف تكون سقيته محالاً وإلا لارموه ﷺ يتكلم بها دائماً ويعيدها ويديها مرة بعد مرة ، ولا يقرن باللفظ . يدل على مجازة بوجه ما ، بل يأتي بما يدل على إرادة الحقيقة ، كقوله : ينزل ربنا كل ليلة إلى سماه الدنيا فيقول : وتزني وجلالي لا أسأل عن هبادي خبري ، وقوله : من إذا الذي يسألني فأعطيه ، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له ، من ذا الذي يدعوني فأستجيب له ، وقوله : أفيسكون كذلك حتى يطالع الفجر ثم يعلو على كرسيه . فهذا كله بيان لإرادة الحقيقة ، ومانع من حمله على المجاز ، وقد صرح نعم بن حماد وجماعة من أهل الحديث آخرهم أبو الفرج ابن الجوزي أنه سبحانه ينزل إلى سماه الدنيا بذاته ، وتظم أبو الفرج ذلك في قوله :

أدعوك للوصول تأتي أبعت رسول في الطلب

أنزل إليك بنفسى ألقاك في النوام

وقال الحافظ أبو موسى المديني في مناقب الإمام أبي القاسم اسماعيل بن محمد

الليثمي الذي جعله الله مجدداً للدين في رأس المئة الخامسة قال :

وكان من اعتقاد الامام اسماعيل بن محمد أن نزول الله بالذات وهو مشهور

في مذهبه وقد كتبه في فتاوى عديدة ، وأمل فيه إملاء إلا أنه كان يقول : إسناد

حديث نعم بن حماد إسناد مدخول وفيه مقال . ومراده بحديث نعم بن حماد

عن جرير بن عبد الحميد عن بشر عن أنس رفعه قال : إذا أراد الله أن ينزل من

عرشه نزل بذاته .

قلت : وهذا اللفظ لا يصح عن النبي ﷺ ولا يحتاج إثبات هذا المعنى

إليه ، فالأحاديث الصحيحة صريحة وإن لم يذكر فيها لفظ الذات .

(العاشر عشر) إن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره فإنه قال

« إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ، فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ ؛ والخبر عنه هو مسمى هذا الاسم العظيم « فإن الخبر يكون عن اللفظ تارة ، وهو قليل ، ويكون عن معناه وهو الأكثر » فإذا قلت زيد عندك وعمروا ثم ، فإنما أخبرت عن الذات ذاك عن الاسم فقوله (الله خالق كل شيء) هو خبر عن ذات الرب تعالى فلا يحتاج الخبر أن يقول خالق كل شيء بذاته ، وقوله (الله ربكم) قد علم أن الخبر عن نفس ذاته . وقوله (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وكذلك جميع ما أخبر الله به عن نفسه إنما هو خبر عن ذاته لا يجوز أن يخص من ذلك إخبار واحد البتة .

فالسامع قد أحاط علماً بأن الخبر إنما هو عن ذات الخبر عنه ، ويعلم للتكلم بذلك لم يحتاج أن يقول أنه بذاته فعل وخلق واستوى ، فإن الخبر عن مسمى اسمه وذاته ، وهذا حقيقة الكلام ، ولا يتصرف إلى غير ذلك إلا بقرينة ظاهرة تزيل اللبس وتبين المراد ، فلا حاجة بنا أن نقول : استوى على عرشه بذاته ، وينزل إلى السماء بذاته ، كما لا يحتاج أن نقول خلق بذاته ، وقدر بذاته ، وسمع وتستم بذاته ، وإنما قال أئمة السنة ، ذلك لإبطالا ، لقول المعطلة .

(لثاني عشر) إن قوله « من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » إذا ضمنت هذا إلى قوله « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا » وإلى قوله « فيقول ، وإلى قوله « لا أسأل عن عبادي غيري » علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز ، وأن هذا السياق نص في معناه لا يحتمل غيره بوجه ، خصوصاً إذا أضيق إلى ذلك قوله « ثم يلو على كرسیه » وقوله في حديث المريد في الجنة الذي قال فيه « إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أبيض من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة نزل عن كرسیه ، ثم ذكر الحديث وفي آخره : « ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون والصديقون » .

الوجه الثالث عشر : إن أعلم الخلق بالله وأنصحه للأمة وأندرم على العبادة التي لا توقع لبساً قد صرح بالنزول مضافاً إلى الرب في جميع الأحاديث ،

ولم يذكر في موضع واحد ما ينفي الحقيقة بل يؤكدها ، فلو كانت إرادة الحقيقة باطلّة ، وهى منفية لزم القبح في علمه أو نصح أو يئانه كما تقدم تقريره .

(الرابع عشر) إنه لم يقتصر على لفظ النزول العادى عن قرينة المجاز المذكور معه ما يؤكد إرادة الحقيقة حتى نوع هذا المعنى ، وعبر عنه بعبارات متنوعة كالمهبط والمهبط والمهبط والإتيان والطواف فى الأرض قبل يوم القيامة . قال تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بمضى آيات ربك) ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان أمره وإتيان نفسه .

وقال محمد بن جرير الطبرى فى تفسير قوله (هل ينظرون إلا أن يأتهم إله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقد ورد فى هذا حديث عن النبي ﷺ وهو أحق ما اعتمد عليه فى ذلك ، ثم ساق الحديث ولفظه : إذا كان يوم القيامة تقفون موقفاً واحداً مقدار سبعين عاماً لا ينظر إليكم ولا يقضى بينكم ، فتبسكون حتى تنقطع الدموع ، ثم تدمعون دماً وتعرفون حتى يبلغ منكم العرق الأذقان ويلجسكم ، فتسجرون وتقولون : من يشفع لنا عند ربنا فيقضى بيننا . فتقولون من أحق بهذا من أيكم آدم ، جبل الله تربته وخلقه بيده ونفخ فيه من روحه وكله الله قبلاً ، فيؤتى آدم فيطلب ذلك إليه فيأبى ، ثم يستقرئون الأنبياء ، كلها جاءوا نبياً يابى ، حتى يأتون فيسألونى ، فما تى القمص فقام العرش فأخبر ساجداً ، فلا أزال ساجداً حتى يبعث الله عز وجل إلى ملكاً فيأخذ بهضدى فيرفعى ، ثم يقول الله : محمد . فأقول نعم ، وهو أعلم فأقول ، يارب وعدتنى الشفاعة فشفعننى فى خلقك فأقضى بينهم ، فيقول قد شفعتك ، أنا آتيهم فأقضى بينهم . قال رسول الله ﷺ فأصرف فأقف مع الناس ، فيتناخضون وقوف ميمناً حساً من السماء شديداً نهائناً ، فينزل أهل السماء الدنيا بمثل من فى الأرض من الجن والإنس ، حتى إذا دنوا من الأرض أشرفت الأرض بنورهم فأخذوا مصافهم ، فقال أهل الأرض : أفيم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثانية بمثل من نزل من الملائكة ومثل من فى الأرض

من الجن والإنس ، حتى إذا دُفوا من الأرض أشرمت الأرض لنورهم وأخذوا مصافهم ، قال الناصح : أفبكم ربنا ؟ قالوا لا وهو آت ، ثم ينزل أهل السماء الثالثة بنتى من نزل من الملائكة ومثل من في الأرض من الجن والإنس ، ثم نزل أهل السموات على قدر ذلك من المصطفين ، فيأمر الله بعرشه فيوضع حيث شاء ، ويعمل عرشه يومئذ ثمانية ، وم اليوم أربعة أقدامهم على تخوم الأرض السفلى والسموات إلى حيزهم والعرش على كواهلهم . والملائكة حول العرش لهم زجل بالنسبيح ، ثم ينادى نداء يسمع الخلائق ، فيقول : يا معشر الجن والإنس إني أنصت لكم منذ يوم خلقكم فأفصتوا لي اليوم فإنما هي محفكم وأعمالكم تقرأ عليكم ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلم إلا نفسه فيقضى الله بين خلقه من الجن والإنس والبهائم ، فإنه ليقيد يومئذ للجهنم من ذات القرن ، وقضى الأمر وإلى الله ترجع الأمور .

وقال رزين بن معاوية صاحب تجريد الصحاح ، وهو من أعلم أهل زمانه بالسنن والآثار ، وهو من المالكية ، اشتهر تفسير ابن جرير الطبري ، وعلى كتابه التجريد اعتمد صاحب كتاب جامع الأصول وهذه ، قال في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك) قال مجاهد (إلا أن تأتيهم الملائكة) عند الموت حين توفاهم (أو يأتي ربك) يوم القيامة لفصل القضاء (أو يأتي بعض آيات ربك) طلوع الشمس من مغربها أو ما شاء الله ، وعن قتادة مثله .

وقال محمد بن جرير الطبري : حيث ذكر في القرآن إتيان الملائكة فهو محتمل لإتيانهم لقبض الأرواح ، ويحتمل أن يكون نزولهم بغذاب الكفاد وإهلاكهم .

وأما إتيان الرب عز وجل فهو يوم القيامة لفصل القضاء لقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (وجاء ربك والملك) قال رزين : قال بعض المتبعين لأهوائهم المتقدمين بين يدي كتاب الله لأدائهم

من المعتزلة والجهمية ومن نحاسهم من أشياهم ، فيمتعون من وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وقوله (أمتهم من في السماء) وقوله (الرحمن على العرش استوى) إلى أن قال :

وأهل العلم بالكتاب والآثار من السلف والخلف يثبتون جميع ذلك ويؤمنون به بلا كيف ولا توم ، ويروون الأحاديث الصحيحة كما جاءت عن رسول الله ﷺ . انتهى .

والإتيان والمجرى من الله تعالى نوعان : مطلق ومقيد ، فإذا كان مجرى رحمة أو عذابه كان مقيداً كما في الحديث ، حتى جاء الله بالرحمة والخير ، ومنه قوله تعالى (ولقد جتنام بكتاب فصلناه على علم) وقوله (بل أتيناكم بذكركم) وفي الأثر : لا يأتي بالمحسنات إلا الله .

النوع الثاني : المجى والإتيان المطلق كقوله (وجاء ربك والملك) وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) وهذا لا يكون إلا بحجة سبحانه ، هذا إذا كان مطلقاً ، فكيف إذا قيد بما يجعله صريحاً في مجيئه نفسه كقوله (إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) فمطاف مجيئه على مجيء الملائكة ، ثم عطف مجيء آياته على مجيئه ، ومن المجيئ المقيد قوله (فأنى الله بنيانهم من القواعد) فلما قيده بالفعل وهو البنيان والمجرور وهو القواعد ، دل ذلك على مجيء ما يتيه ، إذ من المعلوم أن الله سبحانه إذا جاء بنفسه لا يجيء من أساس الحيطان وأسفلها ، وهذا يشبه قوله تعالى (هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننهم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) فهذا مجيء مقيد لقوم مخصوصين قد أوقع بهم بأسه ، وعلم السامعون أن جنوده من الملائكة والمسلمين أتوم ، فكان في هذا السياق ما يدل على المراد ، على أنه لا يتمتع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته ، ويكون ذلك دنواً ممن يريد إهلاكهم بغضبه وانتقامه كما يدنو عشيّة عرفة من المحجاج

برحمته ومغفرته ، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة ، بل يأتي هؤلاء برحمته ونسله ، وهؤلاء بانتقامه وعقوبته ، وهو فوق عرشه إذ لا يكون الرب إلا فوق كل شيء ، فوقيته وعلوه من لوازم ذاته ، ولا تناقض بين نزوله ودنوه ، وهبوطه وبعثته ، وإتيانه وعلوه ، لإحاطته وسعته وعظمته وأن السموات والأرض في قبضته ، وأنه مع كونه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، فهو الباطن الذي ليس دونه شيء ، فظهوره بالمعنى الذي فسره به أعلم الخلق لا يناقض بطونه بالمعنى الذي فسره به أيضاً ، فهو سبحانه يدنو ويقرب ممن يريد الدنو والقرب منه مع كونه فوق عرشه : وقد قال النبي ﷺ : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد » ، فهذا قرب الساجد من ربه وهو فوق عرشه .

وكذلك قوله في الحديث الصحيح : « إن الذي تدعونه سميع قريب ، أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته » ، فهذا قربه من داعيه ، الأول قربه من عابديه . ولم يناقض ذلك كونه فوق سمواته على عرشه .

وإن عسر على فهمك اجتماع الأمرين فإنه بوضع لك معرفة إحاطة الرب وسعته ، وأنه أكبر من كل شيء ، وأن السموات السبع والأرضين في يده كردلة في كف العبد ، وأنه يقبض سمواته السبع بيده والأرضين بالسيف الأخرى ثم يهزمهن ، فمن هذا شأنه كيف يسر عليه الدنو عن يريد الدنو منه وهو على عرشه ، وهو يوجب لك فهم اسمه الظاهر والباطن ، وتعلم أن التفسير الذي فسره رسول الله ﷺ به هذين الإسمين هو تفسير الحق المطابق لسكوته بكل شيء محيط ، وكونه فوق كل شيء .

وبما يوضح لك ذلك أن النزول والنجى ، والإتيان والاستواء ، والصعود والارتفاع كلها أنواع أنماله ، وهو الفعال لما يريد ، وأنماله كهفاته قائمة به ، ولولا ذلك لم يكن فعلاً ولا وصفاً بصفات كماله ، فنزوله وبعثته ، واستوائه وارتفاعه وصعوده ونحو ذلك ، كلها أنمال من أنماله ، التي إن كانت مجازاً فأنماله كلها مجاز ، ولا فعل له في الحقيقة ، بل هو بمنزلة الجادات ، وهذا حقيقة

من حلال أفعاله ، وإن كان فاعلا حقيقة فأذله نومان : لازمة ومتعدية ، كما دلت النصوص التي هي أكثر من أن تحصر على التوهمين .

وبإثبات أفعاله وقيامها به نزول عنك جميع الإشكالات ، وتصدق النصوص بعضها بعضاً وقلم مطابقتها للعقل الصريح ، وإن أنكرت حقيقة الأفعال وقيامها به سبحانه اضطرب عليك هذا الباب أعظم اضطراب ، وبقيت حائراً في التوفيق بين النصوص وبين أصول النفاة ، وهيات لك بالتوفيق بين النقيضين والجمع بين الضدين . يوضحه :

إن الأرواح الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه ، وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً فتت حقيقة ذلك فوقه في محذورين : محذور التشبيه ومحذور التطويل ، ولو علت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يصبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه ، كما أن سمعه وبصره وعالاه وحياه كذلك ، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك ، وإذا كان نزولاً ليس كثنائه نزول ، فكيف تنفي حقيقته ، فإن لم تنف المعطلة حقيقة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا ، فإنهم أي معنى أثبتوه لهمهم في نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتين لله ما أثبتت لنفسه ، ولا يحدون إلى الفرق سبيلاً .

فلو كان الرب سبحانه مماثلاً لحلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثلين للآخر ، وفي الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ ، إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن لتبع كل أمة ما كانت تعبد ، فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصنام والأصنام إلا تساقطوا في النار ، حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر وقاجر أتاهم رب العالمين ، قال فإذا تنتظرون ؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد ، قالوا ياربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا لإيهم ، ولم نصاحبهم ، وإنا سمعنا منادياً ينادي : ليلحق كل أمة بما كانوا يصيدون وإنما تنتظروننا ، فيأتهم الجبار في صوة غير صوته التي رأوه خيباً أول مرة ، فيقول أنا ربكم ، فيقولون نعموذ بالله منك ، هذا مكاتحتي

يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا هرقله ، قال فيأتيهم في صورته التي رأوه فيها أول مرة ، فيقول أنا دجكم ، فيقولون أنت ربنا ، وفي لفظ فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ، فيقولون الساق ، فيكشفه عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويقيم من كل يسجد رياء ومعة ، ويذهب كجاء يسجد فيعود ظهره طباتاً .

وحديث النزول رواه أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب ، وأبو هريرة وجابر بن مطعم ، وجابر بن عبد الله ، وعبد الله بن مسعود ، وأبو سعيد الخدري ، وعمر بن عبسة ، ورقاعة بن هراة الجهني ، وعثمان بن أبي العاص الثقفي ، وعبد الحميد بن سلمة ، عن أبيه عن جده ، وأبو الدرداء ، ومعاذ بن جبل وأبو ثعلبة الخشني ، وعائشة أم المؤمنين ، وأبو موسى الأشعري ، وأم سلمة ، وأنس بن مالك ، وحذيفة بن اليمان ، ولقيط بن عامر العقيلي ، وعبد الله بن عباس ، وعبد الله بن الصامت ، وأسامة بنت زيد وأبو الخطاب ، وعوف بن مالك ، وأبو أمامة الباهلي ، وثوبان وأبو حنيفة ، وخوقة بنت حكيم ، ورضي الله عنهم .

فأما حديث أبي بكر الصديق فقال ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن عبد الملك بن عبد الملك حدثه عن مصعب بن أبي ذؤيب عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ينزل الله ليلة النصف من شعبان فيغفر لكل نفس إلا إنساناً في قلبه شحنة أو مشرك . رواه جماعة عن ابن وهب .

وأما حديث علي بن أبي طالب فقال محمد بن إسحاق عن حمه موسى بن يسار عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « لو أن أشقى على أمتي لأخرت العشاء الأخيرة إلى ثلث الليل ، فإنه إذا مضى ثلث الليل بعط الله تعالى إلى سماء الدنيا فلم يزل بها حتى يطلع الفجر فيقول : الأسافل يعطى ، الأاداع فيجاب ، ألا مذنب يستغفر فيغفر له ، ألا سقيم يستشفى ، رواه الطبراني في السنة .

وأما حديث أبي هريرة في الصحيحين عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » وعن أبي هريرة وأبي سعيد رضى الله عنهما أنهما شهدا على رسول الله ﷺ أنه قال : « إن الله يهبط إلى السماء الدنيا فتدعى : هل من مغترب يتوب ، هل من مستغفر ، هل من سائل » .

وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « ينزل الله كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول : أنا الملك من ذا الذي يستغفرني فأغفر له » .

فهذه خمسة ألفاظ تنفي المجاز بنسبة النزول إليه سبحانه ونسبة القول إليه ، وقوله : أنا الملك ، وقوله : يستغفرني ، وقوله : فأغفر له ، وفي رواية عن أبي هريرة يرفعه : « إذا مضى ثلث الليل هبط الله إلى السماء الدنيا ، فذكره » . وهذه الألفاظ لا تمارض بينها بعد الله ، فإنها قد اتفقت على دوام النزول الإلهي إلى طالع الفجر ، واتفقت على حصوله في الشطر الثاني من الليل ، واختلفت في أوله على ثلاثة أوجه (أحدها) أنه أول الثلث الثاني (والثاني) أنه أول الشطر الثاني (والثالث) أنه أول الثلث الأخير ، وإذا تأملت هاتين الروايتين لم تجد بينهما تعارضاً .

بقيت رواية إذا مضى ثلث الليل الأول ، وهي تحتل ثلاثة أوجه (أحدها) أن لا تكون محفوفة وتكون من قبل حفظ الراوي ، فإن أكثر الأحاديث على الثلث الأخير (الثاني) أن يكون ذكر الثلث الأول والشطر الثالث الأخير على حسب اختلاف بلاد الإسلام في ذلك ، ويكون النزول في وقت واحد ، وهو ثلث الليل الأخير عند قوم ووسطه عند آخرين ، وثلث الأول عند غيرهم ، فيصح لحيته إلى الأوقات الثلاثة ، وهو حاصل في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة العقلية التي عارض بها النفاة حديث النزول تكون هذه الألفاظ قد تضمنت الجواب عنها ، فإن هذا النزول لا ينافي كونه في الثلث الأخير كونه

في الثلث الأول أو في الشطر الثاني بالنسبة إلى المطالع .

ولما كانت رقعة الإسلام ما بين طرفي المشرق والمغرب من للعمور في الأرض كان التفاوت قريباً من هذا القدر ، وسيأتي مزيد تقرير لهذا .

(الثالث) إن للنزول الإلهي شأنًا عظيمًا ، ليس شأنه كشأن غيره ، فإنه قدوم ملك السموات والأرض إلى هذه السماء التي علينا . ولا ريب أن للسموات وأملأها عند هبوط الرب تعالى ونزوله إلى سماء الدنيا شأنًا وحالا . وفي بعض الآثار : إن السموات تأخذها رجفة ويسجد أهلها جميعاً .

قال أبو داود : حدثنا محمد بن يحيى بن فارس . حدثنا يعقوب بن إبراهيم . حدثنا ابن أخى ابن شهاب عن حمه ، أخبرني عبيد بن السبائي أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : « ينزل ربنا من آخر الليل فينادي مناد في السماء العليا : ألا نزل الخائف العليم ، فيسجد أهل السماء ، وينادي فيهم مناد بذلك ، فلا يمر بأهل سماء إلا وهم سجود . ومن عرائد الملوك ، وقه المثل الأعلى ، أنهم إذا أرادوا القدوم إلى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدي موافقتهم إليه ما ينبغي تقديمه ، وهذا من تمام مصالح ملكهم . وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدي ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك أو إعلام ملائكته أو إعلام رسله ، كما قال (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) وقوله لنوح (ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مفرقون) وقال لإبراهيم (إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيتهم عذاب غير مردود) .

وإذا كان الله تعالى يتقدم إلى ملائكته ورسله بإعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام ، فلا ينكر أن يتقدم إلى أهل سمواته ونزوله ويحدث للسموات والملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفضل سبحانه إذا جاء يوم القيامة ، فتبأثر السموات والملائكة قبل النزول ، فسمى ذلك نزولاً لأنه من مقدماته ومتصلاً به ، كما أطلق سبحانه على وقت البزولة والرجفة المنصبة بالساعة أنها يوم القيامة والساعة ، وذلك موجود في

القرآن ، فقد مات الشيء ، ومبادئه كثيراً ما يدخل في معنى اسمه . وهذا الوجه أقوى الوجوه .

وذكر عبد الرزاق عن معمر عن زكري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا : له في كل سماء كرسى ، فإذا نزل إلى السماء الدنيا جلس على كرسيه ثم مد ساعديه فيقول : من ذا الذي يقرض غير خادم ولا ظنوم ، من ذا الذي يستغفري فأغفر له ، من ذا الذي يتوب فأتوب عليه ، فإذا كان عند الصبح ارتفع المجلس على كرسيه ، رواه أبو عبد الله بن منده . قال ابن منده : وله أصل مرسل . وأما حديث جبير بن مطعم فرواه أبو الوليد العلياني . حدثنا حماد بن عمرو بن دينار عن نافع ابن جبير عن أبيه عن النبي ﷺ قال : ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة فيقول جل جلاله : هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له . هذا حديث صحيح رواه النسائي عن خشيش بن أصرم عن يحيى بن حسان عن حماد بن سلمة به . وأما حديث جابر بن عبد الله فرواه الدارقطني من رواية عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلاث الليل فيقول : ألا عبد من عبيدي يدهون فأستجيب له ، ألا مظلوم يدهون فأغفر له ، ألا مقتر عليه وزقه ، ألا مظلوم يستغفرني فأغفر له ، ألا مان يدعو فأفك عنه ، فيكون ذاك مكانه حتى يضيء الفجر ثم يعلو ربنا عز وجل إلى السماء العليا على كرسيه ،

وروى ابن أبي حاتم من حديث أبي الزبير عنه عن النبي ﷺ ، إذا كان يوم عرفة فإن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيباهي بهم الملائكة فيقول : انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً ، أشهدكم أنني قد غفرت لهم ، ورواه الحلال في السنة من حديث أبي النضر عن أيوب عن أبي الزبير عنه يرفعه . أفضل أيام الدنيا أيام العشر ، قالوا يا رسول الله ولا مثلن في سبيل الله ؟ قال : لا من غفر وجهه في الأواب ، إن عشية عرفة ينزل الله إلى سماء الدنيا فيقول للملائكة : انظروا

إلى عبادى هؤلاء ، شعناً غيراً ، جاءوا من كل فج عميق مناحين يسألونى رحمة ، فلا يرى يوم أكثر عتياً ولا هتية .

وأما حديث عبد الله بن مسعود فى المسند من حديث يزيد بن هرون عن شريك عن أبى إسحاق الهجرى عن أبى الأحوص عن عبد الله بن مسعود عن النبى ﷺ قال : إن الله إذا كان تلك الليل الآخر نزل إلى السماء الدنيا ثم يسط يده فقال : من يسألنى فأعطيه حتى يطلع الفجر ، وهذا حديث حسن رجاله أئمة ، ورواه أبو معاوية عن زائدة عن إبراهيم به . وقال إن الله يفتح أبواب السماء ثم يسط إلى السماء الدنيا ثم يسط يده فيقول ألا عبد يسألنى فأعطيه ، حتى يطلع الفجر .

وأما حديث أبى سعيد الخدرى فقد تقدم اشتراكه مع أبى هريرة فى الحديث ، وروى سليمان بن الأخضر عن التيمي عن أبى نضرة عن أبى سعيد عن النبى ﷺ قال وينادى مناد بين يدى الصبيحة : يا أيها الناس أتتكم الساعة ، ومد بها أصوتها ، فيسمعه الأحياء والأموات ، ثم يتنادى مناد : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ، وسليم هذا صدوق خرج له مسلم .

وأما حديث عمرو بن عبسة فروى أبو النعمان ويحيى بن أبى بكر وعبد الصمد بن النعمان ويزيد بن هرون ، وهذا سياق حديثه : أخبرنا جرير بن عثمان حدثنا سليمان بن عامر عن عمرو بن عبسة قال : أتيت النبى ﷺ فقلت يا رسول الله ، جعلنى الله فداك ، شئ تعلمه وأجهله ، يتغننى ولا يضرك ، ما ساعة أقرب من ساعة ، وما ساعة تبقى فيها ، يعنى الصلاة ، فقال « يا عمرو بن عبسة ، لقد سألت من شئ . ما سألتى عنه أحد قبلك ، إن الرب تعالى يتدلى من جوف الليل فيفقر ، إلا ما كان من الشرك والبغى ، والصلاة مشهودة حتى تطلع الشمس ، فإنها تطلع على قرن الشيطان ، وهى صلاة الكفار ، فأفصر عن الصلاة حتى ترفع الشمس ، فإذا استعلت الشمس فالصلاة مشهودة حتى يستدل النهار فأفصر الصلاة فإنها حينئذ تسجر جهنم ، فإذا قام النائم فالصلاة مشهودة حتى تدلى للغروب ، فإنها تغيب بين قرنى شيطان ، فأفصر عن الصلاة حتى تجب الشمس

وأما حديث رقاعة بن عرابة الجهني فرواه ابن المبارك ، فقال حدثنا هشام عن يحيى بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن رقاعة الجهني قال : قال رسول الله ﷺ : إذا مضى نصف الليل أو ثلث الليل نزل الله عز وجل إلى السماء الدنيا فقال : لا أسأل عن عبادي غيري من ذا الذي يستغفرني فأغفر له . من ذا الذي يدهونني فأستجيب له . من ذا الذي يسألني فأعطيه . حتى ينجر النجم . هذا حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ، وفيه رد على من زعم أن الذي ينزل ملك من الملائكة . فإن الملك لا يقول : لا أسأل عن عبادي غيري . ولا يقول : من يسألني أعطه .

وأما حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي فرواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن عن عثمان بن أبي العاص عن النبي ﷺ : ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة فيقول : هل من داع فأستجيب له . هل من سائل فأعطيه . هل من مستغفر فأغفر له . وإن داود خرج ذات ليلة فقال : لا يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه ، إلا أن يكون ساحراً أو عشاراً . رواه الإمام أحمد بنحوه . وأما حديث أبي الدرداء فرواه الليث بن سعد . حدثني محمد بن زيادة الأنصاري عن محمد بن كعب القرظي عن فضالة بن عبيد عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله ﷺ : ينزل الله في آخر ثلاث ساعات يقين من الليل ينظر في الساعة الأولى منظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ، ثم ينظر في الساعة الثانية في جنة عدن وهي مسكنة الذي يسكن ، لا يكون معه فيها إلا الأنبياء والشهداء والمديقون ، وفيها ما لم ير أحد ولم يخطر على قلب بشر . ثم يجلس في آخر ساعة من الليل يقول : ألا مستغفر فأغفر له ، ألا سائل فأعطيه ، ألا داع فأستجيب له ، رواه عثمان بن سعيد الدارمي .

وأما حديث أنس بن مالك فهو الحديث العظيم الشأن الذي هو قرعة ليعون أهل الإيمان ، وشجى في حلق أهل التعطيل والبهتان . رواه الشافعي في مسنده مجمل به كتابه واجياً بروايته وتبليغه عن الرسول من الله ثوابه . ورواه آتمة السنة له مقربين ، وعلى من أنكره منكرين .

قال عثمان بن سعيد : حدثنا هشام بن خالد الدمشقي - وكان ثقة - حدثنا محمد بن شعيب بن شابور . أخبرنا حمز بن عبد الله مولى عفرة قال : سمعت أنس بن مالك يقول : قال رسول الله ﷺ « جاءني جبرائيل وفي كفه حراة فيها نسكنة سوداء ، فقلت ما هذه يا جبرائيل ؟ قال هذه الجمعة أرسل بها إليك ربك فتسكون هدى لك ولأمتك من بعدك فقلت وما لنا فيها ؟ قال لسمك فيها خير كثير أنتم الأولون الآخرون السابقون يوم القيامة وفيها ساعة لا يوافيها عبد مؤمن يصلي يسأل الله خيراً هو له قسم إلا آتاه الله إياه ، ولا خيراً له لم يقم إلا أذخر له أفضل منه ، ولا يستعذ بالله من شر ما هو مكتوب عليه إلا دفع عنه أكبر منه . قلت ما هذه النسكنة السوداء ؟ قال هذه الساعة يوم تقوم فيها القيامة وهو سيد الأيام ، ونحن نسميه عندنا يوم المزيد . قلت : ولم تسموه يوم المزيد يا جبرائيل ؟ قال : إن ربك اتخذ في الجنة وادياً أفبح من مسك أبيض ، فإذا كان يوم الجمعة من أيام الآخرة هبط الجبار جل جلاله عن عرشه إلى كرسية إلى ذلك الوادي ، وقد حفر الكرسي بمنابر من نور يجلس عليها الصديقون والشهداء ، ثم يحيى أهل الغرف حتى يحفوا بالكسب ، ثم يندي لهم ذو الجلال والإكرام فيقول : أما الذي صدقكم وعدي وأتممت عليكم نعمتي ، وأحللتكم دار كرامتي فسلوني . فيقولون بأجمعهم : نساءك الرضى عنا . فيشهد لهم على الرضى ، ثم يقول لهم سلوني . فيسألونه حتى تلهي نعمة كل عبد منهم ، ثم يقول سلوني . فيقولون حسبنا ربنا رضىنا . فيرجع الجبار تعالى إلى عرشه فيفتح لهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فيرجع أهل الغرف إلى غرفهم ، وهي غرفة من لؤلؤة بيضاء وياقوتة حمراء وزمردة خضراء ليس فيها نعم ولا وعيم . مطردة فيها أنهارها متدلية فيها أنهارها ، فيها أزواجها وخدمها ومسكنها فليسوا إلى يوم أحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا تفضلاً من ربهم ورضواناً . »

ورواه عثمان بن أبي شيبة . حدثنا جرير عن ليث عن عثمان بن حمير عن

أنس . ورواه ابن أبي حاتم . حدثنا أبو زرعة حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير .
حدثنا أبو الهيثم عن شريك عن عثمان به ، ورواه مسكين بن إبراهيم عن موسى .
بن عبيدة عن أبي الأزهر عن عثمان فذكره . ورواه موسى بن عقبة عن أبي
صالح عن أنس ، ورواه بشر بن الحنين عن الزبير بن عري عن أنس . ورواه
أبو زرعة شيبان بن فروخ ، حدثنا الصنع بن حزن ، حدثنا علي بن الحكم عن
أنس . ورواه الحكم بن أسلم عن الصنع عن علي بن الحكم عن عبد الملك بن
عمير ، ورواه الحسن بن سفيان في مسنده . حدثنا شيبان بن أبي شيبه ، حدثنا
الصنع بن حزن . حدثنا علي بن الحكم عن أنس . ورواه أسعد بن موسى حدثنا
يعقوب بن إبراهيم حدثنا صالح بن حي عن عبد الله بن بريدة عن أنس .
ورواه الشافعي في مسنده عن إبراهيم بن محمد ، حدثنا موسى بن عبيدة . حدثني
أبو الأزهر عن عبيد بن عمير أنه سمع أنس بن مالك فذكر نحوه . وقال في
أخرى : وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خلق آدم ، وفيه
تقوم الساعة ، وقد جمع أبي داود طرق هذا الحديث .

وقد روى من حديث حذيفة بن اليمان قال ابن مندة أخبرنا أبو عمر بن حكيم
حدثنا يزيد بن جهور ، حدثنا الحسن بن يحيى بن كثير ، حدثنا أبي عن القاسم بن
مطيب عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة عن النبي ﷺ الحديث بطوله .
ورواه أبو نعيم وأبي النضر وجماعة قالوا حدثنا المسعودي عن المهال بن عمرو
عن أبي عبيدة عن عبد الله قال : سارعوا إلى الجمعة فإن الله ينزل لأهل الجمعة
في كل جمعة في كتب من كانوا أبيض فيكونون منه في القرب على قدر
تسارعهم إلى الجمعة .

وأما حديث لقيط بن عامر . فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : كتب
إلى إبراهيم بن حوة بن مصعب بن الزبير : كتبت إليك بهذا الحديث لحدث به .
عن . قال حدثني عبد الرحمن بن المغيرة الخزاعي عن عبد الرحمن بن عياض عن دهم بن
الأسود عن عبد الله بن حاطب بن عاصم بن المتشق عن جده عن حمه أقيط بن
عامر العقيلي - ح - قال دهم وحدثني أبي عن عامر بن لقيط أن لقيطاً وفد

إلى النبي ﷺ ومعه صاحب له يقال له نيك بن عامر بن مالك بن المتفق قال لقيت
 غر جت أنا وصاحبي حتى قدنا على رسول الله ﷺ حين انصرف من صلاة
 الغداة فقام في الناس خطيباً فقال : أيها الناس ألا إني قد خبوت لكم صوتي
 منذ أربعة أيام لأسمعكم ، ألا فهل من امرئ بعثه قومه فقالوا له : اعلم لنا
 ما يقول رسول الله ﷺ ؟ ألا ثم لعله أن يليه حديث نفسه أو حديث
 صاحبه ، أو يليه الضلال ، ألا إني مستول هل بلغت ، ألا اسمعوا تمشوا ،
 ألا اجلسوا ألا اجلسوا . قال جلس الناس وقت أنا وصاحبي ، حتى إذا فرغ
 لنا فؤاده وصره قلنا يا رسول الله : ما عندك علم بالغيب ؟ فضحك لعمر الله
 وهو رأسه وعلم في أبتى سقطة ، فقال : ضن ربك بمفاتيح خمس من الغيب
 لا يعلمها إلا الله تعالى ، وأشار بيده قلت : وما هن ؟ قال : علم الميت ، قد علم
 متى منية أحكم ولا تعلمونه ، وعلم ما في القدر ما أنت طاعم فداً ولا تعلمه ،
 وعلم يوم القيامة يشرف عليكم أزلين مشفقين فيظل يضحك ، قد علم أن
 غوثكم إلى قريب . قال لقيت : لئ نعلم من رب يضحك خيراً . وعلم يوم
 الساعة . قال قلت : يا رسول الله ، علمنا ما تعلم الناس وما تعلم ؛ فإننا في قبيل
 لا يصلح تصديقنا أحد من مذبح التي تربو علينا ونحنم التي توالينا وعشيرتنا
 التي نحن منها : قال : تلبثون ما لبتم ثم يتوفى نبيكم ﷺ ثم تلبثون ما لبتم
 ثم تبعث الصائغة ، لعمر إلهك ما تدع على ظهرها شيئاً إلا مات ، والملائكة
 الذين مع ربك عز وجل ، فأصبح ربك عز وجل يطوف في الأرض ، وخال
 عليه البلاد ، فأوصل ربك السجدة بهضب من عند الرحمن ، ولعمر إلهك لا تدع
 على ظهرها مصرح قتيل ولا مدفن ميت إلا شقت القبر عنه حتى تخلفه (١)
 من عند رأسه فيستوي جالساً ، فيقول ربك مهيم لما كان فيه يقول يا رب
 أمس اليوم ولله الحمد بالحياة بحسبه حديثاً بأهله ، فقلت يا رسول الله ، كيف

(١) هو من أخلف الورع إذا ثبت بعد حماده ؛ شبه النشأة الأخرى بعد
 الموت بإخلاف الورع .

يجمعنا بعدما تمرقنا الريح والبل والسيل ؟ قال أفنك مثل ذلك في آلاء الله الأرض أشرفت عليها وهي مددة بالية ، فقلت لا تخيا أبداً ، ثم أرسل ربك عليها السماء فلم تلبث عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي مشربة واحدة ولعمرك إنك لو أقدر على أن يجمعكم من الماء على أن يجمع نبات الأرض فتخرجون من الأصواء^(١) ومن مصادركم فتظنون إليه وينظر إليكم ، قلت يا رسول الله : ونحن ملؤ الأرض وهو شخص واحد ينظر إلينا ونظر إليه ؟ قال : أبئك مثل ذلك في آلاء الله ، الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونها ويريانكم في ساعة واحدة لا تضارون في رؤيتهما ، ولعمرك إنك لو أقدر على أن يراكم وترويه منهما ، على أن تروهما ويريانكم لا تضارون في رؤيتهما ، قلت يا رسول الله فما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه ؟ قال : تعرضون عليه بادية له صفحاتكم لا يخفى عليه منكم خافية ، فيأخذ عز وجل بيده غرفة من الماء فيتنضح بها قبلكم ، فلعمر إلهك ما يخطئ : وجه أحدكم منها قطرة ، فأما المسلم فتدفع وجهه مثل الرقعة البيضاء ، وأما الكافر فتخطمه بمثل الحميم الأسود ، إلا ثم ينصرف نبيكم صلى الله عليه وسلم ويفرق على أثره الصالحون فيسلكون جسراً من النار ، فيطأ أحدكم البحر يقول حس ، فيقول الله عز وجل : أوانه فتظلمون على حوض الرسول صلى الله عليه وسلم على أظفار الله فاهلة فط رأيتها ، ولعمرك إنك ما يمسح واحد منكم يده إلا وقع عليها فندح يطهره من الطرف والبول والأذى ، وتحبس الشمس والقمر فلا ترون واحداً منهما . قال قلت : يا رسول الله فم نهر ؟ قال بمنزل بصرك ساعتك هذه ، وذلك مع طلوع الشمس في يوم أشرفت الأرض ثم واجهته الجبال . قال قلت يا رسول الله : فم نهر من سيناتنا ؟ قال الحسنة بعشر أمثالها ، والسيئة بمثلها إلا أن يفر . قال قلت يا رسول الله : إما الجنة وإما النار قال : لعمر إلهك وإن النار

(١) الأصواء القبور وأصلها من الصوى وهي الأعلام للنسوبة في المفازة المجهولة الواحدة صوة كثرة شبه القبور بها .

سبعة أبواب ، ما منها باطن إلا يسير الراكب بينهما مسيرة سبعين عاماً . قلت
 يا رسول الله : فعلى ما نطلع في الجنة ؟ قال على أنهار من عسل مصفى وأنهار
 من كأس ما بها من صداع ولا ندامة ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وما
 غير آسن ، وفاكهة كثيرة ، لعمر إلهك مما تعلمون وخير من مثله معه وأزواج
 مطهرة . قلت يا رسول الله ولنا فيها أزواج . صلوات ؟ قال : الصالحات للصالحين
 تلذونهم مثل لذاتكم في الدنيا ويلذونكم غير أن لا توائد . قال لقيط : قلت
 أقصى ما نحن بالقون ومتهون إليه ، قلت يا رسول الله على مَن نباعك ؟ قال فبسط
 النبي ﷺ يده وقال : على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وزهال الشرك وأن لا تشرك
 بالله إلى غيره : قال قلت وإن لنا ما بين المشرق والمغرب ، فقبض النبي ﷺ
 يده وبسط أصابعه وظن إني مشروط شيئاً لا يعطينيه . قال قلت : نحل منها
 حيث شئنا ولا يعني على امرئ . إلا نفسه ؟ فبسط يده وقال : ذلك لك نحل
 حيث شئت ولا يعني عليك إلا نفسك ، فأنصرفنا وقال : ها إن ذنب ما إن ذنب ،
 لعمر إلهك إن حدثت ، ألا أنهما من اتقى الله في الأولى والآخرة . فقال له
 كعب بن الحداية أحد بني بكر بن كلاب : من هم يا رسول الله ؟ قال بني المنتفق
 أهل ذلك . قال فأنصرفنا وأقبلت عليه فقلت يا رسول الله ، هل لأحد مما مضى
 من خير في جاهليتهم . قال فقال رجل من عرض قريش : والله إن أهلك للمنتفق
 لبني النار ، فلما كانه وقع حربيين جلدي ووجهي مما قال لأبي على رهوس الناس ،
 فهمت أن أقول : وأبوك يا رسول الله ؟ فإذا الأخرى أجمل ، فقلت وأهلك
 يا رسول الله ؟ قال وأهل لعمر الله ما أتيت عليه من قبر طامري أو قرشي من
 مشرك فقل أرسلني إليك محمد يبشرك بما يسوءك تجر على وجهك وبطنك في
 النار . قال قلت يا رسول الله : ما فعل بهم ذلك وقد كانوا على عمل لا يحسنون
 إلا إياه ، وكانوا يحسبونهم مصلحين ، قال ذلك بأن الله عز وجل بعث في
 آخر سبع أمم نبياً ، فمن عصي نبيه كان من الصالحين . ومن أطاع نبيه كان
 من المهتدين .

هذا حديث كبير مشهور ، جلالة النبوة بادية على صفحاته تنادي عليه

بالصدق ، رحمه بعض الحفاظ ، حكاه شيخ الإسلام الأنصاري ، ولا يعرف إلا من حديث أبي القاسم عبد الرحمن بن المقفلة بن عبد الرحمن المدني . ثم من رواية إبراهيم بن حمزة الزيري المدني عنه ، وهما من كبار علماء المدينة ، فثقتان محتج بهما في الصحيح ، احتج بهما بلخاري في مواضع من صحيحه ، وروى هذا الحديث أئمة الحديث في كتبهم ، منهم عبد الله بن الإمام أحمد ، وأبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي حاتم وأبو القاسم سليمان بن أحمد للطبراني ، وأبو محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر أبو الشيخ الأصبهاني الحافظ ، وأبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده ، وأبو بكر أحمد بن موسى بن مردويه ، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ، وخلق سواهم ، ورواه في السنة وقابلوه بالقبول . وثلقوه بالتصديق والتسليم .

قال الحافظ أبو عبد الله بن منده : روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصنعاني وعبد الله بن أحمد بن حنبل وغيرهما ، وقرؤه بالعراق بجميع العلماء وأهل الدين ، ولم ينكره أحد منهم ؛ ولم يتسكلم في إسناده ، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول .

وقال أبو الخير عبد الرحيم محمد بن الحسن بن محمد بن حمدان بعد أن أخرجه في فوائده أبو الفرج النعماني : هذا حديث كبير ثابت حسن مشهور ، وقد روى منه الإمام أحمد في مسنده فصل للضحك ، وروى منه فصل للرؤية ، وروى منه فصل فأين من مضى من أهلك ، وروى منه : قلت يا رسول الله كيف يحيي الموتى ، لكن بغير هذا الإسناد ، وابنه ساقه بكلمة في مسند أبيه وفي السنة . وأما حديث ابن عمر فرواه خلاد بن يحيى : حدثنا عبد الوهاب عن مجاهد عن عمر قال : كنت جالساَ عند النبي ﷺ . رجلان أحدهما أنصاري والآخر ثقي ، فذكر الحديث وفيه : إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول للملائكة هؤلاء عبادي جاءوني شعثاً غبراً من كل فج حريق ، اشهدوا إنني قد غفرت لهم ذنوبهم ، ورواه طلحة بن عمار ، عن مجاهد به .

وأما حديث عبد الله بن عباس ، فروى عبيد الله بن عمر عن زيد بن أبي

أنيسة عن طابق عن سعيد بن جبير قال : سمعت ابن عباس يقول : إن الله تعالى ينزل في شهر رمضان إذا ذهب الثلث الأول من الليل هبط إلى السماء الدنيا ثم قال : هل من سائل يعطى ، هل من مستغفر يغفر له ، هل من تائب يتاب عليه . رواه علي ابن معبد عن عبيد الله . وروى عبيد الله بن موسى ، قال ابن أبي ليلى عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا) قال : ينزل الله إلى السماء الدنيا في شهر رمضان يدبر أمر السنة ، فيمحو ما يشاء غير الشقاوة والسعادة ، ولوقت الحياة ، وإسناده حسن . وقال أبو الزبير عن طاووس : سئل ابن عباس عن ليلة الحصة فقال : إن الله يهبط ليلة الحصة على حراء ، وذكر عبيد الله بن موسى ، حدثنا إسرائيل عن السدي عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : كان النداء من السماء : وكان الرب تعالى في السماء الدنيا حين كالم موسى ، ذكره الحلال في السنة .

وفي كتاب السنة للحلال عن الوليد بن عبد الله بن أبي رباح عزير الهزلي : بينما هو يحدث ابن الله ينزل ليلة النصف من شعبان فقال عطاء : من هذا المحدث ؟ قلت هو زياد الحمزي ، قال سبحان الله ، لقد طوّل هذا على الناس ليلة واحدة في السنة ، أحسبه قال حدثنا ابن عباس قال : ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلث الليل الأوسط ، فيقول من يدعوني فأستجيب له ، ومن يسألني فأعطيه ، ويترك أهل الحق لحقهم .

وأما حديث عباد بن الصامت عن الامتروثي عن موسى بن عقبة عن اسحاق بن يحيى عن عباد بن الصامت قال : قال رسول الله ﷺ « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبق ثلث الليل الآخر فيقول : ألا عبد يدعوني فأستجيب له ، ألا ظالم لنفسه يدعوني فأقبله ، فيكون كذلك إلى مطلع الصبح ويطلع على كرسيه . واسحاق هذا هو اسحاق بن يحيى بن الوليد بن عباد .

وأما حديث أسماء بنت يزيد فرواه أبو أحمد الصال في كتاب السنة من حديث ابن أبي عياش عن شهر بن حوشب عنها قالت : سمعت رسول الله

ﷺ يقول : « يهبط الرب تعالى من السماء السابعة إلى المقام الذي هو قائمه ، ثم يخرج عنق من النار ، فيظل الخلائق كلهم ، فيقول أمرت بكل جبار عنيد ، ومن زعم أنه عزيز كريم ، ومن دعا مع الله الها آخر .

وأما حديث أبي الخطاب فقال محمد بن سعيد في الطبقات : حدثنا أبو نعيم حدثنا إسرائيل حدثني ثوير قال : سمعت رجلا من أصحاب النبي ﷺ يقول له أبو الخطاب وستل عن الوتر فقال : أحب أوتر نصف الليل ، فإن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من مذنب ، هل من مستغفر ، هل من داع ، حتى إذا طلع الفجر ارتفع .

وأما حديث عمر بن طامر السلي فرواه محمد بن منده من حديث عثمان التيمي عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن عمر بن طامر السلي قال : قال رسول الله ﷺ « إذا ذهب ثلث الليل ، أو قال نصف الليل ، ينزل الله إلى سماء الدنيا فيقول : هل من كان فأعطيه ، هل من سأل فأعطيه ، هل من داع فأستجيب له ، هل من مستغفر فأغفر له ، حتى يصلي الصبح » .

وأما حديث عوف بن مالك فرواه حميد بن زنجويه من حديث هبادة بن نسي عن كثير بن مرة عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺ قال « أن الله يطلع إلى خلقه ليلة النصف فيغفر للمؤمنين » - الحديث ، وضمن يطلع معنى يدنو وينزل فعدها يالى .

وأما حديث أبي أمامة جعفر بن الزبير عن القاسم عن أبي أمامة قال : قال رسول الله ﷺ « إذا كان ليلة النصف من شعبان هبط الله إلى سماء الدنيا فيغفر لأهل الأرض إلا الكافر وشاخن » رواه محمد بن الفضل البخاري عن مكي بن إبراهيم عن جعفر . ورواه القرياني حدثنا هشام بن حماد ، ثنا صدقة بن خالد ، ثنا عثمان بن أبي تاتكة ، حدثنا سليمان بن حبيب المجازي قال : دخلنا على أبي أمامة بمصر فقال : إن هذا المجلس من بلاغ الله إليكم أن رسول الله ﷺ قد بلغ ما أرسل به ، وأنتم قبلتموه ، إليكم والظلم ، فإن الله يجلس يوم القيامة على القنطرة الوسطى بين الجنة والنار ، ثم يرمي فيقول : وهرتي وجلالي ، لا يجاودني اليوم ظلم ظالم .

وأما حديث ثوبان فقال الطبراني في معجمه : حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن حمزة حدثنا اسحاق بن إبراهيم أبو النصر حدثنا يزيد بن ربيعة حدثنا أبو الأشعث عن ثوبان عن النبي ﷺ قال : « يقبل الجبار تبارك وتعالى يوم القيامة فيثبتي رجله على الجسر فيقول : وعزتي وجلالي لا يجاوزني اليوم ظلم ظالم ، فينصف الخلق بعضهم من بعض ، حتى أنه لينصف الشاة الجلاء من القرناء تنطلمها نطحة ، وقد جاء المعنى تفسيراً لقوله تعالى (إن ربك بالمرصاد) فروى البيهقي من حديث الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن عبد الله بن مسعود (إن ربك بالمرصاد) وقال : من وزاه الصراط ثلاثة جسور : جسر عليه الأمانة ، وجسر عليه الرحم ، وجسر عليه الرب تبارك وتعالى .

وذكر ابن جرير في تفسيره عن جوير عن الضحاك في هذه الآية ، قال : إذا كان يوم القيامة بأمر الله بكرسيه فيوضع على النار فيستوى عليه ثم يقول : وعزتي لا يجاوزني اليوم ذو مظلة . وذكر هرير بن قيس قال : بلغني أن على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة عليها الأمانة إذا مروا بها تقول : يارب هذا أمين ، يارب هذا عائن . وقنطرة عليها الرحم إذا مروا بها تقول : يارب هذا واصل يارب هذا قاطع . وقنطرة عليها الرب تعالى (إن ربك بالمرصاد) وذكر عن سفيان في هذه الآية : على جهنم ثلاث قناطر : قنطرة فيها الرحم ، وقنطرة فيها الأمانة ، وقنطرة فيها الرب تعالى .

وأما حديث أبي موسى الأشعري فرواه ابن لهيعة عن الوبير بن سالم عن الضحاك ابن عبد الرحمن - يعني ابن عروب - عن أبيه قال : سمعت أبا موسى يقول : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ينزل ربنا إل سماء الدنيا في انصف من شعبان فيغفر لأهل الأرض إلا مشركاً أو مشاحناً .

فصل

وهذا النزول إلى الأرض يوم القيامة قد تواترت به الأحاديث والآثار ودل عليه القرآن صريحاً في قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيم الملازمة أو

يأتي ربك) وقاله عبد الله بن المبارك حدثنا حيوة بن شريح حدثني الوليد بن أبي الوليد أبو عثمان اللدني أن عقبة بن مسلم حدثه عن شفي بن مانع الأصمعي قال : قدمت المدينة فدخلت لأجد فإذا الناس قد اجتمعوا على أبي هريرة فلما تفرقوا ذوت فقلت : حدثنا حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا كان يوم القيامة نزل الله إلى العباد ليقضى بينهم وكل أمة جاثية ، فأول من يُدعى رجل جمع القرآن ، وذكر الحديث بطوله وأصله في صحيح مسلم ، وفي صحيح البخاري من حديث أنس بن مالك ، وفيها ثم دنا الجبار رب العزة فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، وقد تقدم ذكر نزوله إلى الجنة يوم المزيدي : ونزوله إلى الأرض قبل يوم القيامة حين يخلو أهلها ، ونزوله يوم عرفة إلى سماء الدنيا .

وقال سعيد بن منصور حدثنا سفيان حدثنا إبراهيم بن ميسرة عن ابن أبي سويد عن حماد بن عبد العزيز رحمه الله قال : زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم امرأة عثمان بن مظعون أن رسول الله ﷺ خرج وهو محتضن أحد ابني بنته وهو يقول : والله إنكم لتجبنون وتجهلون وتبخلون وإنكم لمن رباحين الله ، وإن آخر وطأة وطأها رب العالمين بوج ، وقال الإمام أحمد : حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس قال إن آخر وطأة الله لبوج ، قال سفيان وكان سعد بن جبيرة يقول : قال أبو هريرة : قالوا وفيكم عمرو بن أوس .

وفي الباب عن الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير ويعلى بن مرة .

فهذه عشرة أنواع من النزول والهبوط والإيمان ونظائرها ، تضمنها كلام أعلم الخلق بالله وأقدمهم على اللفظ المطابق لما قصده من وصف الرب تعالى وأنصحبهم للأمة . — والمجاز وإن أسكن في فرد من أفراد هذه الأنواع أو أكثر — فإنه من المحال عادة أن يطرد في جميعها أطراداً واحداً ، بحيث يكون المجمع من أوله إلى آخره مجازاً .

وقال أبو العباس بن شريح : وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلى
وامتنا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات
يجب على المسلم الإيمان بها ، وأن السؤال عن معانيها بدعة ، والمواب كفر
وزيادة ، مثل قوله (الرحمن على العرش استوى - وجاء ربك والملك صفاً
صفاً) ونظائرهما ، ما نطق به القرآن ، كالفوقية والنفسية واليدنية ، والسمع
والبصر ، وصعود الكلام العليوب إليه ، والضحك والتعجب ، والنزول كل
ليلة إلى سماء الدنيا .

إلى أن قال : واعتقدنا في الآي المتشابهة في القرآن نقلها ولا زدها ،
ولا تنأولها بتأويل المخالفين ، ولا نحملها على تفسير المشبهين ، ولا ترجم عن
صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر لظاهر تنزيلها .

قال إمام عصره محمد بن جرير في كتاب التبيين في معالم الدين ، القول فيما
فيما أدرك علمه من الصفات خبراً ، وذلك مثل أخباره سبحانه أنه سميع بصير ،
وأن له يدين ، وأن له وجهاً ، وأن له قدماً ، وأنه يضحك ، وأنه يهبط إلى
سما الدنيا ، وذكر أولها .

وقال إسحاق بن منصور : قلت لأحمد بن حنبل وإسحاق : ينزل ربنا كل
ليلة . الحديث أليس يقول لهذا الحديث ، قال أحمد وإسحاق : صحيح ، وزاد
إسحاق : لا بدعه إلا مبتدع . وقال الخلال : أخبرني أحمد بن الحسين بن حسان
قال : قيل لأبي عبد الله : إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ؟ قال نعم ، قيل
له في شعبان كما جاء في الأثر ؟ قال نعم .

وقال حنبل : قيل لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم .
قلت : نزوله بعله أم بماذا ؟ فقال سكوت عن هذا ، وغضب غضباً شديداً .

وقال مالك : ولهذا المصنف الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما
جاء به الآثار ، وبما جاء به الكتاب . قال الله تعالى (فلا تعجزوا الله
الأمثال) ينزل كيف شاء بقدرته وعلمه وعظمته ، أحاط علمه بكل شيء .

وقال بشر بن السري لمعاد بن زيد : ينزل ربنا إلى السماء الدنيا يتحول من

مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد ثم قال : هو مكانه يقرب من خلقه كيف شاء .
وقال أبو عمر بن عبد البر : أجمع العلماء من الصحابة والتابعين الذين حل عنهم
التأويل - يعني تفسير القرآن - قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من
نهيوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) هو على عرشه وعليه
بكل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يحنج بقوله :

وقال : أهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن
والسنة والإيمان بها . وحلها على الحقيقة لا على المجاز ، لأنهم لا يكتفون شيئاً
من ذلك .

وقال أبو عبد الله الحاكم ، سمعت أبا زكريا العنبري يقول ، سمعت إبراهيم
ابن أبي طالب يقول ، سمعت أحمد بن سعيد الرافعي يقول : حضرت مجلس
الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضر إسحاق - يعني ابن راهويه -
فمثل من حديث النزول أصحح هو ؟ قال نعم . فقال له بعض قواد الأمير
عبد الله : يا أبا يعقوب اتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال نعم ، قال كيف
ينزل ؟ قال له إسحاق : أثبتة فوق حتى أصف لك النزول ، فقال له الرجل :
أثبتة فوق ؟ فقال له إسحاق : قال الله جل شأنه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)
فقال الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، قال إسحاق
- أعز الله الأمير - ومن يحيى يوم القيامة من يمنعه اليوم ؟

وقال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ، قال الفضل بن عياض : إذا
قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت أو من برب يفعل
ما يشاء . وقد ذكر الأثر هذه الحكاية أطول من هذا .

وقال الحلال : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سألت
أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله يزول عن مكانه ، فقال أنت أو من برب يفعل
ما يشاء - وأن الله يرى - وأن الله يضحك قديمه ، وما أشبه ذلك ، فقال أبو عبد الله :
تؤمن بما واعدت بها ولا كيف ولا متى ، ولا ترد منها شيئاً ، وتعلم أن
ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا ترد على الله قوله ،

ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كذلك .
وهذا الكلام وكلام الشافعي من مشكاة واحدة

فصل

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى على ثلاثة أقوال .
(أحدها) أنه ينزل بذاته ، وهو قول الإمام أبي القاسم التيمي وهو من أجل الشافعية
له التصانيف المشهورة كاللمعة في بيان الحجّة ، وكتاب الترغيب والترهيب
وغیرهما ، وهو متفق على إمامته وجلالته . قال شيخنا : وهذا قول طوائف
من أهل الحديث والسنة والصوفية والمتكلمين . وروى في ذلك حديث مرفوع
لا يثبت رفعه .

قال أبو موسى المديني : إسناده مدخول وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن
لا تقوم بمثله الحجّة ، ولا يجوز نسبة قوله إلى رسول الله ﷺ وإن كنا نعتقد
صحته إلا أن يرد بإسناد صحيح .

وقالت طائفة منهم : لا ينزل بذاته . وقالت فرقة أخرى : نقول ينزل
ولا نقول بذاته ولا بغير ذاته ، بل نطاق اللفظ كما أطلقه رسول الله ﷺ
ولسكت عما سكت عنه .

واختلفوا أيضاً هل يخلو العرش منه ؟ فقالت طائفة ينزل ويخلو منه
العرش . وقالت طائفة لا يخلو منه العرش . قال القاضي أبو يعلى في كتاب
الوجهين والروايتين : لا يختلف أصحابنا أن الله ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة
حين يبقى ثلث الليل الآخر ، كما أخبر به نبيه ﷺ ، ثم ساق حديث أبي هريرة
وابن مسعود وعبادة بن الصامت ثم قال : واختلفوا في صفته ، فذهب شيخنا
أبو عبد الله إلى أنه نزول انتقال . قال : لأن هذا حقيقة النزول عند العرب .
وهو نظير قوله في الاستواء بمعنى تعد . قال : وهذا على ظاهر حديث عبادة
ابن الصامت .

(قلت) يريد قوله ثم يعلو تبارك وتعالى على كرسيه ، قال لأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا . وهذا لا يوجب كونه في حقه محدثاً كالاستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا في صفته ، وإن كان عذا الاستواء لم يكن موصوفاً به في القدم ، وكذلك نقول تكلم بحرف وصوت وإن كان هذا يوجب الحدث في حقنا ولم يوجب في حقه ، وكذلك النزول . قال : وحكى شيخنا عن طائفة من أصحابنا أنهم قالوا : ينزل ، معناه قدرته ولعل هذا القائل ذاهب إلى ظاهر كلام أحمد في رواية حنبل أنه قال يوم احتجوا على : يومئذ يحيى البقرة يوم القيامة ويحيى تبارك وتعالى . قلت لهم : هذا الثواب . قال الله تعالى (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إنما يأتي قدرته ، وإنما القرآن أمثال ومواظ وزجر .

وذكر أحمد أيضاً فيماخرجه في الحبس : كلام الله لا يحيى ولا يتغير من حال إلى حال . ووجه هذا أن النزول هو الروال والانتقال ؛ ولهذا قلنا في الاستواء إنه لا بمعنى الماهة والمباينة ، لأن ذلك من صفات الحدث والانتقال وهذا من صفات الحدث .

قال : وحكى شيخنا عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا ثبت نزولاً ولا نعقل معناه : هل هو بزوال أو بغير زوال كما جاء الخبر ، ومثل هذا ليس بممتنع في صفاته ، كما ثبت ذاتاً لا نعقل ، قال وهذه الطريقة هي المذهب ، وقد نص عليها أحمد في مواضع ، فقال حنبل : قلت لأبي عبد الله : ينزل الله إلى سما الدنيا ؟ قال نعم ، قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال لي اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً ، وقال امض الحديث عى ما روى .

قلت : أما قول ابن حامد إنه نزول انتقال فهو موافق لقول من يقول يعلو منه العرش ، والذي حمله على هذا إثبات النزول حقيقة ، وأن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال ورأى إنه ليس في العقل ولا في النقل ما يحيل الانتقال عليه ، فإنه كالجى . والإتيان والذهاب والمبوط ، وهذه أنواع الفعل اللازم القائم به . كما أن الخلق والرزق والإماتة والإحياء والقبض والبسط أنواع

للفعل المتعدي ، وهو سبحانه موصوف بالتوحيدي وقد يجمعها كقوله (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) والانتقال حنس لأنواع الجوى والإتيان والنزول والهبوط . والصعود والذوق الثا في ونحوها ، وإثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين تنقيضين .

قالوا : وليس في القول بلازم النزول والجوى ، والإتيان والاستواء والصعود محذور البتة ، ولا يستلزم ذلك نقصاً ولا سلب كمال ، بل هو الكمال نفسه . وهذه الأفعال كمال ومدح ، نفي حق دل عليه النقل ، ولازم الحق حق كما أن العقل والنقل قد اتفقا على أنه سبحانه حى متكامل ، قدير . علم مرید ، وما لازم من ذلك تعين القول به ، فإنه لازم الحق ، وكذلك برؤيته تعالى بالأبصار عياناً في الآخرة هو حق ، فلازمه حق كائناً ما كان . والعجب أن هؤلاء يدعون أنهم أرباب المعقولات ، وهم يجمعون بين إثبات الشيء ونفي لازمه ، فينفون به بنى لازمه ، ويصرحون بإثباته ، ويثبتون لوازمه بإثباته ، ويصرحون بنفيها ، ولهذا عقلاؤهم لا يسمحون بإثبات شيء من ذلك ، فلا يثبتون لله نزولاً ولا مجئاً ، ولا إتياناً ولا دنواً ، ولا استواء ولا صعوداً البتة ، وإثبات هذه الحقائق عندهم في الامتناع كإثبات الأكل والشرب والنوم ونحوها ، والفرق بين هذا وهذا ثابت عقلاً ونقلًا وفطرة وقياساً واعتباراً ، فالنسوية بينهما في غاية البطلان .

قالوا وقرنا إنه نزول لا محذور فيه ، فإنه ليس كالانتقال الأجسام من مكان إلى مكان ، كما قلنا إن سمعه وبصره وحياته وقدرته وإرادته ليست كصفات الأجسام ، فليس كذلك شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .

قالوا ونحن لم نقدم بين يدى الله ورسوله ، بل أثبتنا أنه ما أثبتته لنفسه وأثبت له رسوله ﷺ . فالزمتهم أنهم من أثبت ذلك القول بالانتقال ، ومعلوم أن هذا الإلزام إنما هو إلزام الله ورسوله ، فإننا لم نتمد ما وصف به نفسه ، فكأنكم قلتم من أثبت له نزولاً ومجئاً وإتياناً ودنواً لازمه وصفه بالانتقال ،

واقه ورسوله هو الذى أثبت ذلك لنفسه فهو حق بلا ريب ، فكان جوابنا
 إن الانتقال إن لزم من إثبات ما أثبت الله تعالى ورسوله ﷺ وتصديقه في
 ذلك والإيمان به ، فلا بد من إثباته ضرورة ، وإن لم يلزم ، بطل
 إلزامكم به .

ونظير هذا مناظرة جرت بين جهمي وحسبي .

قال الجهمي : أنت تزعم أن الله يرى في الآخرة عياناً بالابصار ؟ قال الحسبي
 نعم . فقال له الجهمي : هذا يلزم منه إثبات الجهة والحد وكون للرؤى مقابلاً
 للرؤى مواجباً له ، وهذا تشبيه ونجس . قال له الحسبي : قد دل القرآن والسنة
 المتواترة واتفاق الصحابة وجميع أهل السنة وأئمة الإسلام على أن الله يرى في
 الآخرة ، وقد شهد بذلك الرسول وبلغه الأمة ، وأحاده وأبداء ، فذلك حق
 لا ريب فيه ، فإن لزم ما ذكرته فلازم الحق حق ، وإن لم يلزم
 بطل سؤالك .

وقال بعض الجهمية ليهنر أصحابنا : أقول إن الله ينزل إلى سماء الدنيا ؟
 فقال ومن أنا حتى أقول ذلك ، فقد قاله رسول الله ﷺ وبأنه الأمة ، فقال
 له الجهمي : هذا يلزم منه الحركة والانتقال ، فقال له الحسبي : أنا لم أقل من
 عندي شيئاً ، وهذا الإلزام لمن قال ذلك وهو الرسول ﷺ وتصديقه واجب
 علينا ، فإن كان تصديقه على ذلك بطل الإلزام به ، فهبت الجهمي .

قالوا وقد دل العقل والشرع على أن الله سبحانه - حي فعال ، ولا فرق بين
 الحي والميت إلا بالفصل . فالفعل الاختياري هو لوازم الحياة
 والإرادة والمشية من لوازم الفعل ، والفعل لوازم لا يجوز نفيها ، إذ نفيها
 يستلزم نفي الفعل الاختياري ، ولهذا لما تقام الأهمية والفلسفة نفوا الفعل
 الاختياري من أصله .

قالوا : ومن لوازم الفعل والترك الحب والبغض وانتقال الفاعل من شأن
 إلى شأن ، والرب تبارك وتعالى كل يوم هو في شأن ، ومن كان على

حال واحد قبل الفعل وحال الفعل وبعد الفعل لم يهمل كونه فاعلاً باختياره ، بل ولا فاعلاً بالية ، فليس مع نفاة لوازم الأفعال إثبات ألفاظ لاحقات لها . والمقصود أن هؤلاء قالوا : نحن لم نصرح بالانتقال من عند أنفسنا ، ولكن الله ورسوله قاله .

فصل

أما الذين نفوا الحركة والانتقال ، فإن نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطأوا في ظنهم أن ذلك لازم ما أثبتته لنفسه ، فأصابوا في نفي خصائص المخلوقين وأخطأوا في ظنهم أنه لازم ما أثبتته لنفسه ، وفي فهمهم لللازم انتهى يستحيل اتصاله المخلوق بنظيره ، وقد بينا فيما تقدم أن الصفة يلزمها لوازم لنفسها وذاتها ، فلا يجوز نفي هذه اللوازم عنها لا في حق الرب ولا في حق العبد ، ويلزمها لوازم من جهة اختصاصها بالعبد ، فلا يجوز إثبات تلك الأوازم للرب ، ويلزمها لوازم من حيث اختصاصها بالرب فلا يجوز إثباتها عنه ولا إثباتها للعبد ، فمليك بمراعاة هذا الأصل والاعتصام به في كل ما يطلق على الرب تعالى ، وعلى العبد .

وأما الذين أمسكوا عن الأمرين وقالوا : لا نقول يتحرك وينقل ، ولانفي ذلك عنه ، فهم أهدأ بالصواب والاتباع ، فإنهم نطقوا بما نطق به النص ، وسكتوا عما سكت عنه ، وتظهر صحة هذه الطريقة ظهوراً تاماً فيما إذا كانت الألفاظ التي سكت النص عنها محتملة لمعنيين : صحيح وفاسد ، كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والملة والتغير والتركيب ، ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل ، فهذه لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً ، فإن الله سبحانه لم يثبت لنفسه هذه المسماة ولم ينقها عنه ، فن أثباتها مطلقاً فقد أخطأ ، ومن نفاها مطلقاً فقد أخطأ ، فإن معانيها متقسمة إلى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له ، فإن الانتقال يراد به انتقال الجسم والعرض من مكان هو محتاج إليه إلى مكان آخر يحتاج إليه . وهو يمتنع إثباته

لرب تعالى ، وكذلك الحركة إذا أريد بها هذا المعنى امتنع إثباتها . تعالى ، ويراد بالحركة والانتقال حركة الفاعل من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً ، وانتقاله أيضاً من كونه غير فاعل إلى كونه فاعلاً .

فهذا المعنى حق في نفسه لا يمتنع كون الفاعل فاعلاً إلا به . فنتبه عن الفاعل في حقيقة الفعل وتمثيل له ، وقد يراد بالحركة والانتقال ما هو أعم من ذلك ، وهو فعل يقوم بذات الفاعل يتماق بالمكان الذي قصد له ، وأراد إيقاع الفعل بنفسه فيه ، وقد دل القرآن والسنة والإجماع على أنه سبحانه يحيي يوم القيامة ، وينزل نصل المقضاء بين عباده ، ويلقي في ظلم من النيام والملائكة ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، وينزل عشية عرفة ، وينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة ، وينزل إلى أهل الجنة ، وهذه أفعال يفعلها بنفسه في هذه الأماكن ، فلا يجوز نفيها عنه بنى الحركة والنفلة المختصة بالمتنوعين ، فإنها ليست من لوازم أنفسه المختصة به . فإما كان من لوازم أعماله لم يجوز نفيه عنه ، وما كان من خصائص الخلق لم يجوز إثباته له ، وحركة الحي من لوازم ذاته ، ولا فرق بين الحي والميت إلا بالحركة والشعور . فكل حي متحرك بالإرادة ، وله شعور ، فنفي الحركة عنه كتنفي الشعور . وذلك يستلزم نفي الحياة .

ونظير ذلك قول الجهمية : لو قامت به الصفات لفات به الأمراض ، وقيام الأمراض به يستلزم كونه جسماً ، فقالت الصفائية : قد دل الدليل على قيام الصفات به فلا يجوز نفيها عنه بتسميتها أمراضاً ، فإن أردتم بالأمراض الصفات فأثبت الصفات حق ، وإن أردتم به ما هو من خصائص المخلوق فلا يلزم ذلك من إثباتها الرب تعالى .

وكذلك قرأهم : لو كان فوق سمواته على عرشه جسد إليه الحكم العلي لكان جسماً وجوابهم بأنه قد ثبت بالحق والتقل والنفرة أنه سبحانه فوق سمواته عال على خلقه ، فلا يجوز نفيه بتسميته تجسماً ، فإين كان التجسيم اللازم من ذلك كونه فوق سمواته على عرشه بتمام خلقه ، فهذا اللازم حتى نسموه ما شئتم . . . إن كان المحدث لزوم تركيبه من الجواهر المفردة والمادة

والصورة ، أو كونه مماثلاً للأجسام المخلوقة فدعوى هذه الملازمة كذب ، فلا يجوز أن ينفي عن الله ما دل عليه العقل والنقل والفطرة بألفاظ مجملة تنقسم معانيها إلى حق وباطل .

وأما قول من قال يأتي أمره وينزل رحمته ، فإن أراد أنه سبحانه إذا نزل وأتى حلت رحمته وأمره فهذا حق ، وإن أراد أن النزول والحي ، والإتيان للرحمة والأمر ليس إلا فهو باطل من وجوه عديدة قد تقدمت ؛ ونزيدها وجوهاً آخر . منها أن يقال : أتريدون رحمته وأمره صفته القائمة بذاته ؟ أم مخلوقاً منفصلاً سمّيته رحمة وأمرأ ؟ فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات وبحيثها قطعاً ، وإن أردتم الثاني كان الذي ينزل وبأى لفصل القضاء مخلوقاً عدناً لا رب العالمين ، وهذا معلوم البطلان قطعاً وهو تكذيب صريح للحبر ، فإنه يصح معه أن يقال : لا ينزل إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي لفصل القضاء ، وإنما الذي ينزل وبأى غيره .

ومنها : كيف يصح أن يقول ذلك المخلوق : لا أسأل عن عبادي غيري ، ويقول : من يستغفرني فأغفر له ؟ ونزول رحمته وأمره مستلزم لنزوله سبحانه وبحيته ، وإنبات ذلك المخلوق مستلزم للباطل الذي لا يجوز نسبته إليه سبحانه مع ود عبده صريحاً .

ومنها : أن نزول رحمت وأمره لا يختص بالثلث الأخير ولا بوقت دون وقت ينزل أمره ورحمته فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوي والسفلي طرفة عين .

وأما الرواية المنقولة عن الإمام أحمد فاختلف فيها أصحابها على ثلاث طرق (أحدها) إنها غلط عليه . فإن حنبلاً تفرد بها عنه ، وهو كثير المقاريد المخالفة للشهور من مذهبه وإذا تفرد بما يخالف المشهور عنه ، فالخلل وصاحبه عبه المزبور لا يثبتون ذلك برواية وأبو عبد الله بن حامد وغيره يثبتون ذلك برواية ، والتحقيق أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهبه ، هذا إذا كان ذلك من مسائل الفروع فكيف في هذه المسئلة ؟

وقالت طائفة أخرى : بل ضبط حنبلي ما نقل وحفظه ، ثم اختلفوا في
تخريج هذا النص ، فقالت طائفة منهم : إنما قاله أحد على سبيل المعارضة لهم
فإن القوم كانوا يتأولون في القرآن من الإتيان والمجيء بمعنى أمره سبحانه ،
ولم يكن في ذلك ما يدل على أن من نسب إليه المجيء والإتيان مخلوق فكذا
وصف الله سبحانه كلامه بالإتيان والمجيء هو مثل وصفه نفسه بذلك فلا يدل
على أن كلامه مخلوق يحمل مجيء القرآن على مجيء ثوابه ، كما حمل مجيئه سبحانه
وإتيانه على مجيء أمره وبأسه .

فأحد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لمقصوده بما يعتقده في نظيره
ما احتجوا به عليه ، لا أنه يعتقد ذلك ، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض
صحته ما عارض به .

وقالت طائفة أخرى : بل ثبت عن أحد يمثل هذا رواية في تأويل المجيء
والإتيان ونظائر ذلك من أنواع الحركة ، ثم اختلفوا في ذلك ، ففهم من
قصد التأويل على هذا النوع خاصة ، وجعل فيه روايتين ، ومنهم من حكى
روائتين في باب الصفات الخبرية بالنقل والتخريج ، والرواية المشهورة من
مذهبه ترك التأويل في الجميع ، حتى أن حنبلا نفسه عن نقل عنه ترك التأويل
صرحاً فإنه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا ؟ ناه عنه .

وطريقة القاضي وابن الزاغوني تخصيص الروائتين بتأويل النزول ونوعه
وطريقة ابن عقيل تعميم الروائتين لكل ما يمنع عن إرادة ظاهرة ، وطريقة
الحلال وقدماء الأصحاب امتناع التأويل في الكل ، وهذه رواية إما شاذة أو
أنه رجع عنها ، كما هو صريح عنه في أكثر الروايات ، وإما أنها إلزام منه
ومعارضة لا مذهب ، وهذا الاختلاف وقع نظيره في مذهب مالك ، فإن
المشهور عنه وعن أئمة السلف إفراد نصوص الصفات والمنع من تأويلها ، وقد
دوى عنه أنه تأويل قوله (ينزل ربنا) بمعنى نزول أمره ، وهذه الرواية لها
إسنادان (أحدهما) من طريق حبيب كاتبه ، وحبيب هذا غير حبيب ، بل هو
كذاب وضاع باتفاق أهل المرح والتعديل ، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله

والإسناد الثاني فيه مجهول لا يعرف حاله ، فمن أصحابه من أثبت هذه الرواية ، ومنهم من لم يثبتها ، لأن المشاهير من أصحابه لم ينقلوا عنه شيئاً من ذلك .

فصل

وما هنا قاعدة يجب التنبيه عليها ، وهي أنه إذا ثبت عن مالك وأحمد وغيرهما تأويل شيء في موارد النزاع لم يكن فيه أكثر من أنه وقع بينهم نزاع في معنى الآية أو الحديث ، وهو نظير اختلافهم في تفسير آيات وأحاديث ، مثل تنازع ابن عباس وعائشة في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) فقال ابن عباس رأى ربه ، وقالت عائشة يل رأى جبرائيل ، وكنتنازع ابن مسعود وابن عباس في قوله تعالى (فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين) فقال ابن مسعود : هو ما أصاب قريشاً من الجوع حتى كان أحدهم يرى بينه وبين السماء كهيئة الدخان . وقال ابن عباس : هو دخان يحرق قبل يوم القيامة وهذا هو الصحيح ، ونظائر ذلك . فالهجة هي التي تفصل بين الناس .

فصل

المشال التاسع : بما ادعى فيه المجاز قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقوله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا) وقوله تعالى (إنني معكم أجمع وأرى) وقوله (إنا معكم مستمعون) وقوله (ونحن أقرب إليه من حل الوديد) وقوله (إني قريب) وقوله (ما يكون من نجرى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية ونحو ذلك . قالت المجازية : هذا كله مجاز يمتنع حله على الحقيقة ، إذ حقيقته المخالطة . والمجازة ، وهي متفية قطعاً ، فإذا معناها معية العلم والقدرة والإحاطة ، ومعية النصر والتأييد والمعونة ، وكذلك القرب .

قال أصحاب الحقيقة : والجواب عن ذلك من وجوه (أحدها) لا تخطر على الأفئدة إلا أن يكون ظاهرهما أن ذاتي تعالى في كل مكان ، أو لا يكون

ذلك ظاهراً ، فإن كان ذلك ظاهراً فهو قول طوائف من إخوان هؤلاء ،
وهم الجهمية الأولى ، الذين كانوا يقولون : إن الله بذاته في كل مكان ، ويحتجون
بهذه الآيات وما أشبهها .

وهؤلاء الجهمية المستأخرون الذين يقولون : ليس فوق السموات رب ،
ولا على العرش إله ، عاجزون عن الرد على سلفهم الأول ، وسلفهم خير منهم
فإنهم أثبتوا له وجوداً بكل مكان . وهؤلاء تقولوا أن يكون داخل العالم أو
خارجة ، والرسلي وأتباعهم أثبتوا أنه خارج العالم ، فوق سمواته على عرشه
بأن من خلقه فغاية التقيضين لا يمكنهم الرد على من أثبت للتقيضين ، فإنهم إن
قالوا لإثبات التقيضين محال . قالوا لهم ونفهم محال ، وإن قالوا لا يمتنع ضمهما
عن غير الأجسام . قالوا لهم ولا يمتنع ضمهما لغير الأجسام ، وإن قالوا كونه
داخل العالم يتناقض كونه خارجاً عنه ، قالوا لهم : وكونه غير داخل في العالم
يتناقض كونه غير خارج عنه ، فإن قالوا وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه
يستلزم التجسيم . قالوا : وصفه بكونه ليس في العالم ولا خارجاً عنه يستلزم
التعطيل ، والحكم بعدمه والتجسيم خير من التعطيل ، ونفى حقيقة الرب لو كان
لزاماً ، كيف ولزومه من جانبكم أقوى ، فإنكم تصنعونه بالصفات التي هي
أعراض لا تقوم إلا بالأجسام ، وقد ألزمتكم النفاة التجسيم بإثباتها ، فما كان
جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم .

وإن قالوا إثبات دخوله في العالم يقتضي مجاورته ومخالطته لما ينزه عنه ،
قالوا لهم : ونفى دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضي امتناع وجوده وهو
أنقص من مجاورته للعالم ، فإن كان نقصاً فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل في
النقص ، وإن لم يكن ذلك لاني نقصاً ولا مستلزماً للنقص لم يكن في
الإثبات نقص .

فإن قلتم دخوله وخروجه يقتضي انحصاره في الأمكنة ، قال سلفكم بل
يقتضي عدم انحصاره ، فإنما لم نخصه بمكان دون مكان ، ولو اقتضى حصره لمكان
ذلك أقرب إلى المعقول من الحكم عليه بما يقتضي امتناع وجوده .

فظهر له لا يمكن خلف اليهية أن يرد على ما فهم البتة إلا أن يترك
 قائلهم ويحتجوا إلى أن الإتيات ، فإنما كان هؤلاء : حقيقة هذه : جملة
 تدعى الظاهورية والمخالطة وتحت عنوان بذلك لم يكنكم إطلاق قولهم ، وأن
 الإتيات راء من القريتين . هذا إن كان ظاهر القرآن يدل على مخالطة
 والظاهورية ، ولأن لم يدل على ذلك ولم يكن حقيقة فيه لم يكن خارجاً عن حقيقة .
 الوجه الثالث : أن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية اليقين أنه فوق سمواته
 وأنه مستو على عرشه ، وأنه بائن عن خلقه ، ولأن اللازم كقرع إليه ، وتوالت
 من عنده ، وأنه رفع السجج إليه ، وأنه يعبد إليه الكلم الطيب ، إلى ما
 ما ذلك عليه التوسم من ما بينته طاقته وعظمه على عرشه . وعنه نصوص
 عكة قبيد رد التثنية إلى الله ، فتسكن بالثانية ورد الحكم مستجاباً ، وسلم
 لكل مجازاً .

الوجه الثالث : أن الله تعالى قد بين في غير موضع أنه على السموات
 والأرض وما بينهما ، وأن له ملك السموات والأرض وما بينهما ، وأن
 الأرض قينته يوم القيلة والسموات مطويات بيمينه ، وأن كرسيه وسع
 السموات والأرض ، وأنه يملك السموات والأرض ، وهذه نصوص صريحة
 في أن الرب تعالى ليس هو بين جنه الخرافات ، ولا مفة ولا جرم منها ، بل
 الخالق غير المخلوق ، وليس هائل قهراً ، سون بن عومرعة في أنه ميلان لها
 وأنه ليس حلاً قها ولا علاً لها ، قوي فانية فغريب طاعة لها أن
 يضم من قوا (وهو حكم) أن الله سبحانه عين الخلق أو حال قها
 أو عمل لها .

الوجه الرابع : أنه ليس ظم القسط ولا حقيقة أنه سبحانه على
 بالثبوتات خروجها ، ولا على البتة (ح) على هذا الوجه من الوجهين
 أن يكون هو حقيقة القسط وموجوه ، بل (ح) في كلامهم لصحت الامة
 وهي تختلف باختلاف متعلقها وصورتها ، فتكون نفس الإنسان مع لونه
 وكونه عليه وقدرته وقوته مع لونه ، وكون زوجته مع لونه ، وكون أميره

ورئيسه معه لون ، وكون ماله معه لون . فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها ، فيصح أن يقال : زوجته معه وبينهما شقة بعيدة وكذلك يقال مع فلان دار كذا وضيقه كذا ، فتأمل فصوص المعية في القرآن كقوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) وقوله (ينادونهم ألم نسكن معكم) وقوله (لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً) وقوله (وكونوا مع الصادقين) واركعوا مع الراكعين - وما آمن معه إلا قليل) (فأنجيناه والذين معه - فلا تجعلني مع القوم الظالمين - فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه ، والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم - فأكثبتنا مع الشاهدين) (فالتقم طائفة منهم معك - ولنطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) وأضاع ذلك ، هل يقتضي موضع واحد منها مخالطة في الذوات اتصالاً وامتناجاً ، فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى ذلك حتى يدعى أنها مجاز لا حقيقة . فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم ، ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه ، غاية ما تدل عليه (مع) (صاحب) والمرافقة والمقارنة في أمر من الأمور ، وهذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه .

فإذا قيل : الله مع خلقه بطريق العموم ، كان من لوازم ذلك عمله بهم وتدبيره لهم وقدرته عليهم ، وإذا كان ذلك خاصاً كقوله (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصرة والتأييد والمونة ، فمعية الله تعالى مع عبده نومان : عامة وخاصة ، وقد اشتمل القرآن على النوعين ، وليس ذلك بطريق الاشتراك اللفظي بل حقيقتها ما تقدم من المعية اللاتمة ، وقد أخبر الله تعالى أنه مع خلقه مع كونه مستوياً على عرشه وقربان بين الأمرين كما قال تعالى (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير) فأخبر أنه خلق السموات والأرض ، وأنه استوى على عرشه ، وأنه مع خلقه يهصر

أعمالهم من فوق عرشه كما في حديث الأوعال ، و واقه فوق عرشه يرى ما أنتم عليه ، فملوّه لا يناقض معيته ، ومعيته لا يقبل علوه ، بل كلاهما حق ، فمن المعية الخاصة قوله (إن الله مع الصابرين - إن الله مع المحسنين - إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون - واعلموا أن الله مع المتقين - لا نحزن إن الله معنا) ومن العامة (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعمهم) الآية .

ففيه سبحانه بالثلاثة على العدد الذي يجمع الشفع والوتر ، ولا يمكن إلهه أن ينقسموا في النجوى قسمين ، ونبه بالحصة على العدد الذي يجمعهما ، ويمكن إلهه أن ينقسموا فيها قسمين فيكون مع كل العددين ، فالمشتركون في النجوى إما شفع فقط أو وتر فقط ، أو كلا القسمين ، وأقل أقسام الوتر المتساكين ثلاثة وأقل أنواع الشفع إثنان ، وأقل أقسام النوعين إذا اجتمعا خمسة . فذكر أدنى مراتب طائفة الوتر وأدنى مراتب النوعين إذا اجتمعا ، ثم ذكر معيته العامة لما هو أدنى من ذلك أو أكثر .

وتأمل كيف جعل نفسه رابع الثلاثة وسادس الخمسة ، إذ هو غير مسبب عنه بالحقيقة لا يجتمعون معه في جنس ولا فصل . وقال (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) فإنهم ساووا بينه وبين الإثنين في الإلهية ، والعرب تقول : رابع أربعة ، وخامس خمسة وثالث ثلاثة ، لما يكون فيه المضاف إليه من جنس المضاف كما قال تعالى (ثانی اثنين إذ هما في الغار) رسول الله وصديقه ، فإن كان من غير جنس قالوا رابع ثلاثة وخامس أربعة وسادس خمسة . وقال تعالى في المعية الخاصة لموسى وأخيه (انني معكما أسمع وأرى) وقال في العامة (فاذهبا بآياتنا إنما معكم ستمعون) فتأمل كيف أفرد ضمير نفسه حيث أورد موسى وأخاه عن فرعون ، وكيف جمع الضمير لما أدخل فرعون معها في الذكر ، فجعل الخاص مع المعية الخاصة والعام مع المعية العامة . وأما قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فهذه الآية لها شأن ، وقد اختلف فيها السلف والخلف على قوانين ، فقالت طائفة : نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإساطة . وعلى هذا فيكون المراد قر به سبحانه بنفسه ، وهو لا يقدّره ومشيئته فيه وإساطة

عليه به . والقول الثاني: أن المراد قرب ملائكة منه ، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة ضمير الجمع على عادة العظماء في إضافة أفعال عبيدها إليها بأوامرهم ومراسيمهم إليهم ، فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم . قال تعالى (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) وجبرائيل هو الذي يقرؤه على رسول الله ﷺ وقال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) فأضاف قتل المشركين يوم بدر إليه ، وملائكته هم الذين باشره . إذ هو بأمره ، وهذا القول هو أصح من الأول لوجوه (أحدها) أنه سبحانه قيد القرب في الآية بالظرف وهو قوله (إذ يتلقى للتلقين) فاعمال في الظرف ما في قوله (ونحن أقرب إليه) من معنى الفعل ، ولو كان المراد قربه سبحانه بنفسه لم يتقيد ذلك بوقت تلقي للملكين ، ولا كان في ذكر التقيد به فائدة ، فإن عليه سبحانه وقدرته ومشيئته عامة التعاقب .

(الثاني) أن الآية تكون قد تضمنت عليه وكتابة ملائكته لعمل العبد ، وهذا نظير قوله (أم يحسبون أننا لا نسمع سرهم وننحوهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) وقرب منه قوله تعالى في أول السورة (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ) ونحو قوله (قال عليها عند رب في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) .

(الرابع) إن قرب الرب تعالى إنما ورد خاصاً لا عاماً ، وهو نوعان : قربه من داعيه بالإجابة ومن مطيعه بالإثابة ، ولم يحى أقرب كما جاءت المعية خاصة وعامة ، فليس في القرآن ولا في السنة أن الله قريب من كل أحد ، وأنه قريب من الكافر والفاجر ، وإنما جاء خاصاً كقوله تعالى (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) فهذا قربه من داعيه وسأله به ، وقال تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ولم يقل قريبة ، وإنما كان الخبر عنها مذكراً . إما لأن فيلإيئته وبين فعول اشتراك من وجوه ، منها الوزن والمدد والزيادة والمبالغة ، وكون كل منهما يكون معدولاً عن فاعل تامة ، وعن مفعول أخرى وعجيها صفتين واسمين ، ومفعول إذا كان معدولاً عن فاعل استوى مذكروه حوزته في عدم إلحاق التاء كأمرة تتوم وضوءك ، فعملوا فيلإ عليه في بعض

المواضع لعقد الإخوة التي بينهما . وإما لأن قريبا معدول عن مفعول في المعنى كأنها قربت منهم وأدبنت ، وهم يراعون اللفظ تارة والمعنى أخرى . وإما ضمما بهم بالرحمة إلى الإحسان والطف والبر ، وهو كثير في لغتهم حتى يكثُر أنهم استعملوه ضد ذلك ، فيقولون جاوت فلاناً كثنائي ، تذهبون به إلى الصحيفة . وإما على حذف مضاف يكون قريب خبراً عنه تقديره مكان رحمة الله أو تناولها ونحو ذلك قريب ، وإما على تقدير موصوف محذوف يكون قريب صفة له تقديره أمر أو شيء قريب كقول الشاعر :

قامت تبكيه على قبره من لي من بعدك يا طامر
تركتني في الدار ذا غربة قد فل من ليس له ناصر

أي شخصاً ذا غربة ، وعلى هذا حمل سيبويه حائضا ، وطالفا وطامنا ونحوها ، وإما على اكتساب المضاف حكم المضاف إليه ، نحو ذهب بعض أصابعه ، وتواضعت سور المدينة وبابه ، وإما من الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر ، والدلالة بالمذكور على المحذوف ، والأصل إن الله قريب من المحسنين ، ورحته قرية منهم ، فيكون قد أخبر عن قرب ذاته وقرب ثوابه من المحسنين ، واكتفى بالخبر عن أحدهما عن الآخر . وقريب منه (والله ورسوله أحق أن يرضوه ، والذين يكتزون الذهب والفضة و غفونها في سبيل الله) ومثله على أحد الوجوه (إن أنشأ نزل عليهم من السماء آية) الآية ، أي فذلوا لها غاضمين (فظلت أعناقهم) لما غاضمة . وإما لأن القريب يراد به شيان أحدهما النسب والقرابة فهذا يؤنث ، تقول : هذه قريبة لي وقرابة .

(والثاني) قرب المسكان والمنزلة ، وهذا مجرد عن التاء ، تقول جلست فلانة قريبا مني ، هذا في الطرف ، ثم أجروا الصفة مجراه الأخوة التي بينهما ، حيث لم يرد بكل واحد منهما نسب ولا قرابة ، وإنما أريد قرب المسكنة والمنزلة ، وإما لأن تأنيث الرحمة لما كان غير حقيقي ساغ حذف التاء من صفة ونحوه كما ساغ حذفها من الفعل ، نحو طلع الشمس . وإما لأن قريبا

مصدر لا وصف ، كالتقيض والمويل والوجيب ، مجرد عن التاء ، لأنك إذا أخبرت عن الثؤث بالمصدر لم تلحقه التاء ، كما تقول امرأة عدل ، وصوم ونوم .

والذي هندی أن الرحمة لما كانت من صفات الله تعالى ، وصفاته قائمة بذاته ، فإذا كانت قرية من المحسنين - فهو قريب سبحانه منهم قطعاً ، وقد بينا أنه سبحانه قريب من أهل الإحسان ، ومن أهل سؤاله بإجابته .

ويوضح ذلك أن الإحسان يقتضي قرب العبد من ربه ، فيقرب ربه منه إليه بإحسانه تقرب تعالى إليه ، فإنه من تقرب منه شراً يتقرب منه ذواهاً ، ومن تقرب منه ذواهاً تقرب منه باعاً ، فهو قريب من المحسنين بذاته ورحمته قريباً ليس له نظير ، وهو مع ذلك فوق سمواته على عرشه ، كما أنه سبحانه يقرب من عباده في آخر الليل وهو فوق عرشه ، ويدنو من أهل عرفة عشية عرفة وهو على عرشه ، فإن علوه سبحانه على سمواته من لوازم ذاته ، فلا يكون قط إلا طالباً ، ولا يكون فوقه شيء البتة ، كما قال : أعلم الخلق د وأنت الظاهر . فليس فوقك شيء ، وهو سبحانه قريب في علوه عال في قربه ، كما في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري قال : كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فارتفعت أصواتنا بالتكبير فقال : أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غافلاً ، إن الذي تدعونه سميع قريب د أقرب إلى أحدكم من عنق راحته . فأخبر ﷺ وهو أعلم الخلق به أنه أقرب إلى أحدكم من عنق راحته . وأخبر أنه فوق سمواته على عرشه مطلق على خلقه يرى أعمالهم ويعلم ما في بطونهم ، وهذا حق لا يناقض أحدهما الآخر .

والذي يسأل عليك فهم هذا : معرفة عظيمة الرب وإحاطته بخلقته . وإن السموات السبع في يده كخردلة في يد العبد . وأنه سبحانه يقبض السموات بيده والأرض بيده الأخرى ثم يهزهن . فكيف يستحيل في حق من هذا بعض عظمته أن يكون فوق عرشه ويقرب من خلقه كيف شاء وهو على العرش . وهذا يزول الإشكال عن الحديث الذي رواه الترمذي من حديث الحسن

عن أبي هريرة قال : بينا نبي الله ﷺ جالس في أصحابه إذ أتى عليهم صحاب . فقال نبي الله ﷺ هل تدرون ما هذا ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : هذا العنان . هذه دواب الأرض يسوقها الله إلى قوم لا يشكروته ولا يدعونه . ثم قال : هل تدرون ما فرقكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الربيع سقف محفوظ وموج مكفوف ، ثم قال : هل تدرون كم بينكم وبينها ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال : بينكم وبينها خمسمائة سنة . ثم قال : هل تدرون ما فوق ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال : فإن فوق ذلك سماء من ما بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى عد سبع سموات ما بين كل سماء من ك ما بين السماء والأرض . ثم قال : هل تدرون ما فوق ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإن فوق ذلك العرش بينه وبين السماء السابعة بُعد ما بين السماءين ، ثم قال : هل تدرون ما الذي تحتكم ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الأرض . ثم قال : هل تدرون ما تحت ذلك ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال : فإنها الأرض الأخرى بينهما مسيرة خمسمائة سنة ، حتى عد سبع أرضين . بين كل أرضين مسيرة خمسمائة سنة . ثم قال : والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لحبطتم على الله ثم قرأ (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) قال الترمذي : هذا حديث غريب من هذا الوجه ، ويرويه عن أيوب ويونس بن عبيد وعلى بن زيد قالوا : لم يسمع الحسن من أبي هريرة . وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث وقالوا : إنما يحبط على علم الله وقدرته وسلطانه ، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان ، وهو على العرش كما وصف في كتابه ، هذا آخر كلامه .

وقد اختلف الناس في هذا الحديث في سنده ومعناه ، فطائفة قبلته لأن إسناده ثابت إلى الحسن .

قال الترمذي : حدثنا عبيد بن حميد وغير واحد ، قالوا حدثنا يونس بن محمد حدثنا شيبان بن عبد الرحمن عن قتادة حدثنا الحسن عن أبي هريرة : فهو لاء كلهم آتمة ، وقد صرح قتادة بتحديث الحسن له ، وقد صح عن الحسن في غير (٣٦ - مواقي)

هذا الحديث أنه قال : حدثنا أبو هريرة ، ولا ريب أنه عاصره ، وقد قال مسلم
ابن إبراهيم حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة
قال : أوصاني خليلي ﷺ . وقال سالم الحياط حدثنا الحسن قال : سمعت أبا هريرة .
وطائفة أخرى ردت الحديث وأعلته بأنه منقطع . قالوا والحسن لم ير
أبا هريرة فضلاً أن يسمع منه . قال عثمان بن سعيد الدارمي : قلت ليحيى بن
معين : الحسن لقي ابن عباس ؟ قال لا ولم يلق أبا هريرة .

وقال ابن أبي حاتم حدثنا صالح بن أحمد حدثنا علي بن المديني قال سمعت
سلم بن قتيبة قال حدثني شعبة ، قال قلت ليوث بن عبيد : الحسن سمع من
أبي هريرة ؟ قال : ما رأيته قط . حدثنا صالح بن أحمد قال ، قال أبي ، قال بعضهم
عن الحسن حدثنا أبو هريرة . قال ابن أبي حاتم إنكاراً عليه إنه لم يسمع
من أبي هريرة .

حدثنا محمد بن أحمد البر قال : قال علي : لم يسمع الحسن من أبي هريرة .
ثم ذكره عنه أبو بوب وعلي بن زيد لم يسمع الحسن من أبي هريرة . وقال
عبد الرحمن بن مهدي سمعت جبراً يسأله هذا عن الحسن : من لقي من أصحابي
رسول الله ﷺ ؟ فقال سمع من ابن عمر ولم يسمع من أبي هريرة ولم يره .
وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول : لم يسمع من أبي هريرة ، وسمعت
أبا زرعة يقول : لم يسمع الحسن من أبي هريرة ولم يره . نقبل له فن قال حدثنا
أبو هريرة ؟ قال يخطئه . وسمعت أبي يقول ، وذكر حديثاً حدثه مسلم بن
إبراهيم ، حدثنا ربيعة بن كلثوم قال سمعت الحسن يقول : حدثنا أبو هريرة
أوصاني خليلي . قال لم يعمل ربيعة بن كلثوم شيئاً ، لم يسمع الحسن من أبي هريرة
شيئاً . قلت لأبي إن سالم الحياط روى عن الحسن قال سمعت أبا هريرة قال
هذا ما بين ضحك سالم .

وسمعت أبا الحجاج المزني يقول : قوله حدثنا أبو هريرة ، أي حدث أهل
بلدنا . كما في حديث الدجال قول الشاب الذي يقتله له : أنت الدجال الذي
حدثنا رسول الله ﷺ حديثه . قال أبو حاتم : والحسن لم يسمع من ابن عباس

وقوله خطيبنا ابن عباس ، يبنى خطيب أهل البصرة . قالوا والحديث علة أخرى
وهي أن عبد الرزاق في تفسيره رواه عن معمر عن قتادة عن النبي ﷺ مرسلًا ،
فاختلفوا هو وشيخان فيه ، هل حدث به عن الحسن .

والذين قبلوا الحديث اختلفوا في معناه ، فحكى الترمذى عن بعض أهل
العلم أن المعنى يهبط على علم الله وقدرته وسلطانه ، ومراده على ما لم يعلم الله
ومقدوره وملكوته ، أى انتهى عليه وقدرته وسلطانه إلى ما تحت التحت ، فلا
يعزب عنه شيء .

وقالت طائفة أخرى : بل هذا معنى اسمه المحيط واسمه الباطن ، فإنه سبحانه
محيط بالعالم كله ، وأن العالم العلوى والسفلى في قبضته كما قال تعالى (والله من
ورائهم محيط) فإذا كان محيطاً بالعالم فهو فوقه بالذات طال عليه من كل وجه
وبكل معنى ، فالإحاطة تتضمن العلو والسعة والعظمة ، فإذا كانت السموات
السبع والأرضون السبع في قبضته فلو وقعت حصاة أو دلى بحبل لسقط في
قبضته سبحانه . والحديث لم يقل فيه إنه يهبط على جميع ذاته ، فهذا لا يقوله
ولا يفهمه عاقل ، ولا هو مذهب أحد من أهل الأرض البتة . لا الحلولية ولا
الانحدادية ولا الفرعونية ولا القائلون بأنه في كل مكان بذاته ، وطوائف بنى آدم
كلهم متفقون على أن الله تعالى ليس تحت العالم .

فقوله ولو دليتم بحبل ليهبط على الله ، إذا هبط في قبضته المحيطة بالعالم فقد
هبط عليه والعالم في قبضته وهو فوق عرشه ، ولو أن أحدنا أمسك بيده أو
برجله كرة قبضتها يده من جميع جوانبها ثم وقعت حصاة من أعلى الكرة إلى
أسفلها لوقعت في يده وهبطت عليه . ولم يلزم من ذلك أن تكون الكرة
والحصاة فوقه وهو تحتها ، والله المثل الأعلى وإنما يؤتى الرجل من سوء
فهمه أو من سوء قصده أو من كليهما ، فإذا هما اجتماعا كل نصيبه
من الضلال .

وأما تأويل الترمذى وغيره له بالعالم فقال شيخنا : هو ظاهر الفساد من

جنس تأويلات الجهمية بل بتقدير ثبوته ، فإنما يدل على الإحاطة ، والإحاطة ثابتة عقلا ونقلا ونظرة كما تقدم . وقد ثبت في الصحيحين من غير وجه أن النبي ﷺ قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصقن قبل وجهه فإن الله قبل وجهه ، ولا عن يمينه . فإن عن يمينه ملكا ولكن ليصق عن يساره أو تحت رجله .

وفي حديث أبي رزين المسموع الذي رواه عن النبي ﷺ في رؤية الرب تعالى ، فقال له أبو رزين كيف يسعنا وهو شخص واحد ونحن جميع ، فقال : سأبئك بمنزل ذلك في آلاء الله : هذا القمر آية من آيات الله ، فكلمكم يراه غلظاً به ، قاله أكبر من ذلك .

ومن المعلوم أن من توجه إلى القمر وقدر مخاطبته له فإنه لا يتوجه إليه إلا بوجهه مع كونه فوقه ، ومن المنتهج في الفطرة أن يستدبره ويخاطبه مع قصد له ، وكذلك إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه وهو فوقه فيدعوه من تلقائه . لا عن يمينه ولا عن يساره ، ويدعوه من العلو لا من السفلى .

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : وليتنبهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم ، وانفق العلماء على أن رفع البصر إلى السماء لله تعالى انتهى عنه . وروى أحمد عن محمد بن سيرين أن النبي ﷺ كان يرفع بصره في الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده .

فهذا مما جاءت به الشريعة تكيلا للقطرة ، لأن الداعي السافل الذي أمر بالخشوع وهو الادل والسكون لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحية من يدعو ويأله ، بل يناسبه الإطراق وخفض بصره أمامه ، فليس في هذا النهي ما ينفي كونه فوق سمواته على عرشه كما زعم بعض جهال الجهمية ، فإنه لا فوق عندهم بين تحت التخت والعرش بالنسبة إليه ، ولو كان كذلك

لم ينه عن رفع بصره إلى جهة ، وبؤمر برده إلى غيرها ، لأن الجهتين عند
الجهمية سوية بالنسبة إليه .

وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لسكان النهى ثابتاً في الصلاة وغيرها وقد
قال تعالى (قد زى نقاب وجهك في السماء) فليس المبد منها عن رفع بصره
إلى السماء مطلقاً ، وإنما نهى عنه في الوقت الذي أمر فيه بالخشوع ، لأن
خفض البصر من تمام الخشوع ، كما قال تعالى (خُشِعْ أَبْصَارُكُمْ) .

وأيضاً فلو كان النهى عن رفع البصر إلى السماء لسكون الرب ليس في
السماء لسكان لا فرق بين رفعه إلى السماء ورده إلى جميع الجهات ، ولو كان
مقصوده أن ينهى الناس أن يعتقدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقولهم
التوجه إلى العلو ، لبين لهم ذلك بياناً شافياً ، ولم يحلمهم فيه على أدب من
آداب المصلى ، وهو إطراره بين يدي ربه وخشوعه ورمي بصره إلى الأرض
كما يفعل بين يدي الملوك ، فهذا إنما يدل على نقض قولهم .

فقد ظهر أنه على كل تقدير لا يجوز التوجه إلى الله تعالى إلا من جهة
العلو ، وإن ذلك لا ينافي إحاطته بالعالم ، وكونه في قبضته ، وأنه الباطن الذي
ليس دونه شيء ، كما أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وأن أحد الأمرين لا ينفى
الآخر ، وإن إحاطته بخلقه لا تنفي مباينته لهم ولا علوه على مخلوقاته ، بل هو
فوق خلقه محيط بهم مباين لهم .

وإنما تنشأ الشبهة الفاسدة عن اعتقادين فاسدين (أحدهما) أن يظن أنه
إذا كان العرش كرياً والله فوقه ، لزم أن يكون الله كرياً (الاعتقاد الثاني)
أنه إذا كان كرياً ضح التوجه إليه من جميع الجهات . وهذا الاعتقادان خطأ
وضلال . فإن الله سبحانه مع كونه فوق العرش ومع القول بأن العرش كري .
لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك في أشكالها ، كما لا يجوز أن يظن به أنه
حشابه لها في أقدارها ولا في صفاتها ، فقد تبين أنه أعظم وأكبر من كل شيء .
وأن السموات والأرض في يده كحردلة في كف أحدنا . وهذا يزيل كل
إشكال . ويبتل كل خيال .

للمثال العاشر : مما يظن أنه مجاز وليس بمجاز لفظ (النداء الإلهي) وقد تكرر في الكتاب والسنة تكراراً معارداً في عماله متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز . فأخبر تعالى أنه نادى الأبوين في الجنة . ونادى كل به . وانه ينادى عباده يوم القيامة . وقد ذكر سبحانه النداء في تسعة مواضع في القرآن أخبر فيها عن نداءه بنفسه . ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت ، فإنه بمعناه . وحقيقته باتفاق أهل اللغة ، فإذا اتنى الصوت اتنى النداء قطعاً . ولهذا جاء إيضاحه في الحديث الصحيح الذي بلغناه لأصحابه والتابعون وتابعهم ، وسائر الأمة تأتته بالقبول . وتقييده بالصوت إيضاحاً وتأكيذاً كما قيد التكليم بالمصدر . في قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) .

قال البخاري في صحيحه : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله ﷺ : يقول الله تعالى : يا آدم ، فيقول لك وسعدك ، فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تفرج من ذريتك بمنأى إلى النار .

وقال البخاري : حدثنا الحيدى وعلى بن المدني قالا : حدثنا سفيان . حدثنا عمرو بن دينار قال : سمعت هكرمة يقول سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي ﷺ قال : إذا نعى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلى الكبير ، الحديث رواه النسائي في التعميم وابن ماجه وأبو داود والترمذي . وقال حديث حسن صحيح .

وروى أبو داود عن حديث علي بن الحسين بن إشكاب : حدثنا أبو معاوية الضرير عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن مسروق عن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا تكلم الله لرحمى سمع أهل السماء صاهلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون ، ولا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبرائيل ، فإذا جاءهم جبرائيل فزع عن قلوبهم فيقولون : يا جبرائيل : ماذا قال ربكم ؟ قال الحق ، فينادون الحق الحق ، وهذا الإسناد كلهم أئمة نقلت

وقد فسر الصحابة هذه الآية بما يوافق هذا الحديث الصحيح ، فقال أبو بكر ابن مردويه في تفسيره : حدثنا أحمد بن كامل بن خلف حدثنا محمد بن سعد حدثنا أبي حدثنا عمر حدثنا أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله تعالى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق وهو العلي الكبير) قال لما أوحى الجبرئيل جل جلاله إلى محمد ﷺ دعا الرسول من الملائكة ليعثه بالوحي فسمعت الملائكة صوت الجبرئيل يتكلم بالوحي ، فلما كشف عن قلوبهم فسألوا عما قال الله تعالى ، قالوا الحق ، علموا أن الله تعالى لا يقول إلا حقاً ، وأنه منزه ما وعد . قال ابن عباس : وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا ، فلما سمعوه خروا سجداً ، فلما رنوا رنوسهم قالوا ماذا قال ربكم ، قالوا الحق هو العلي الكبير .

وهذا إسناده معروف بروى به ابن جرير وابن أبي حاتم وعبد بن حميد وغيرهم التفسير وغيره عن ابن عباس ، وهو إسناده متداول بين أهل العلم وهم ثقات .

وقال عبد الله بن المبارك . حدثنا بهز بن حكيم عن أبيه عن حماد أن رسول الله ﷺ قال : لما نزل جبرائيل بالوحي على رسول الله ﷺ فزع أهل السموات لأنعطافه ، وسمعوا صوت الوحي كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فكلموا ربوا بأهل سما . فزع عن قلوبهم ، فيقولون يا جبرائيل بم أمرت ؟ فيقول كلام الله بلسان عربي .

وقد روي في مسند أبي يعلى الموصلي ، حدثنا شيبان بن فروخ ، حدثنا همام حدثنا القاسم بن عبد الواحد ، قال حدثني عبد الله بن عجيل بن أبي طالب أن جابر بن عبد الله حدثه ، قال بلغني حديث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ لم أسمعه منه ، قال فابتعت بغيراً فشدت عليه رحلي فسرت إليه شهراً حتى أتيت الشام ، فإذا هو عبد الله بن أنيس الأنصاري ، فأرسلت إليه أن جابراً على الباب ، قال فرجع إلى الرسول ، فقال جابر بن عبد الله ؟ فقلت نعم ، قال فرجع الرسول فخرج إلى فاعتنقني ، اعتنقته ، فقلت : حديثاً بلغني أنك

سمعت من رسول الله ﷺ في المظالم لم أسمعه ، تخشيت أن أموت أو تموت قبل أن أسمعه . فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول يحشر الله العباد أو قال يحشر الله للناس - قال وأوماً بيده إلى الشام - 'عراة' غرلاً 'بهما' . قلت ما بهما ؟ قال ليس معهما شيء . قال فيتناديهم بصوت يسمعه من 'بعد' كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان ، لا يبقى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة ، وأحد من أهل النار يطلبه بمظلة ، ولا يبقى لأحد من أهل النار أن يدخل النار وأحد من أهل الجنة يطلبه بمظلة حتى اللطمة . قال : فلنا كيف هذا وإنما تأتي الله غرلاً بهما ؟ قال بالحسنات والسيئات .

هذا حديث حسن جليل ، وعبد الله بن محمد بن عقيل صدوق حسن الحديث . وقد احتج به غير واحد من الأئمة ، وتحكم فيه من قبل حفظه ، وهذا الضرب يتقن من حديثهم ما خالفوا فيه الثقات ، ورووا ما يخالف روايات الحفاظ وشذوا عنهم . وأما إذا روى أحدهم ما شاهده أكثر من أن يحصر مثل هذا الحديث ، فلا ريب في قبول حديثه . أما القاسم بن عبد الواحد ابن أيمن المسكن لحسن الحديث أيضاً . وقد احتج به النسائي مع تشدده في الرجال وأنه له فيهم شرطة أشد من شرط مسلم ، وحسن الترمذي حديثه وذكره ابن حبان في كتاب الثقات .

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد عن يزيد بن هرون عن همام بن يحيى بإسناده بطوله محتجاً به على من رده . وروى البخاري أوله في الصحيح مستشهداً به تليفاً . ورواه في كتاب الأدب بطوله من حديث همام بن يحيى . وقال في الصحيح : ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عهد الله بن أنيس في حديث واحد . ورواه العافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في كتابه في الأحاديث المختارة . وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : هي أصح من صحيح الحاكم . وقال الصريفي : شرطه فيها خير من شرط الحاكم ورواه عبد الله بن أحمد في السنة والطبراني في المعجم والسنة وأبو بكر بن أبي حاتم في السنة محتجين به . فن الناس سوى هؤلاء الأعلام سادات الإسلام

ولا التفات إلى ما أعله به بعض الجهمية ظناً منه وهضماً للحق ، حيث ذكر كلام المضعفين لعبد الله بن محمد بن عقيل والقاسم بن محمد دون من وثقهما وأنى علمهما ، فيوم القدر أنهما جمع على ضعفهما لا يحتاج بحديثهما . ثم أعله بأن البخاري لم يحزم به ، وإنما علقه تعليقاً فقال : ويذكر عن جابر بن عبد الله ، وليس هذا تعليلاً من البخاري له فقد جزم به في أول الكتاب حيث قال : ورسل جابر ابن عبد الله في طلب حديث واحد شهراً ، ورواه كما ذكرنا في الأدب بإسناده وأعله بأن البخاري وسلاً لم يحتجاً بـ ابن عقيل ، وهذه علة باردة باطلة ، كل أهل الحديث على بطلانها ، وأعله باضطراب ألفاظه ، ففي بعضها يقول : فقدمت الشام ، وفي بعضها فينادى بكسر الدال ، وفي بعضها فينادى بفتحها ، وفي بعضها حديث بلغني أنك سمعته من رسول الله ﷺ لم أسمعه . وفي بعضها إذا أحد يحفظه غيرك ، فأحييت أن تذكرته . قال : وهذا يشمر أنه سمعه أيضاً وأحب مذاكرة عبد الله بن أنيس له به . قال : وفي بعضها رجل من أصحاب النبي ﷺ وفي بعضها بسمه بعد الله بن أنيس .

ومن تأمل هذه البلب الباردة علم أنها من باب التعتن ، فهب أن هذا الحديث معول أفيلزم من ذلك بطلان سائر الآثار الموقوفة والأحاديث المرفوعة ، ونصوص القرآن وكلام أئمة الإسلام كما ستره إن شاء الله تعالى ، وقد رواه الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي من حديث محمد بن المنكدر عن جابر قال : بلغني عن النبي ﷺ حديث في الفصاح فذكر القصة - إلى أن قال - سمعت رسول الله ﷺ يقول إن الله يبعثكم يوم القيامة من قبوركم حفاة عراة غرلاً جهماً ، ثم ينادى بصوت رفيع غير فظيع يسمعه من بعد كما يسمعه من قريب ، فيقول أنا الدين لا تظالم اليوم ، أما وعزتي لا مجاورتي اليوم ظلم ظالم ، ولو لطفة كف بكف أو يد على يد ، ألا وإن أشد ما أخوف على أمتي من بعدى عمل قوم لوط ، فلترتقب أمتي العذاب إذا تكافأ النساء بالنساء والرجال بالرجال ، رواه تمام في فوائده .

ويكنى رواية البخاري في صحيحه مستشهداً به ، واحتج به في خلق أفعال

العباد . ورواه أئمة الإسلام في كتب السنة وما زال الساف يروونه ، ولم يسمع
عن أحد من أئمة السنة أنه أنكره حتى جاءت الجهمية فأنكروه ، ومضى على
آثارهم من اتباعهم في ذلك .

وقد قال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي يا أبت إنهم يقولون
إن الله لم يتكلم بصوت ، فقال بلى تكلم بصوت .

وقال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد : ويذكر عن النبي ﷺ أنه
كان يحب أن يكون الرجل خفياً من لأصوت ، ويكره أن يكون رفيع الصوت
« وأن الله يتأذى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب » ، وليس هذا الخير
الله عز وجل . قال : وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ،
لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يصعقون من
صوته . ثم ساق حديث جابر أنه سمع عبد الله بن أنس يقول : سمعت النبي
ﷺ يقول : يحشر العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب :
أنا الملك أنا الديان ، الحديث .

ثم احتج بحديث أبي سعيد عن النبي ﷺ « يقول الله يوم القيامة : يا آدم
فيقول ليبيك ربنا وسعديك ، فينادي بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من
ذريتك بعثاً إلى النار ، الحديث .

ثم احتج بحديث عبد الله بن مسعود ، إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت
الملائكة بأجنحتها خضعاءاً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ،

فهذان إماما أهل السنة على الإطلاق : أحمد بن حنبل والبخاري ، وكل
أهل السنة والحديث على قولهما ، وقد صرح بذلك وحكاه إجماعاً حرب بن
اسماعيل صاحب أحمد وإسحاق ، وصرح به خشيش بن أصرم النسائي ، ومحمد
ابن ساتم المصيصي ، وعبد الله بن الإمام أحمد وأبو داود السجستاني
وابنه أبو بكر .

وقد احتج الإمام أحمد بحديث ابن مسعود وغيره ، وأخبر أن المنكرين
لذلك هم الجهمية ، فقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون « لما كبر

الله موسى لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : تكلم الله بصوت . وروى إمام الأمة محمد بن إسحاق بن خزيمة من حديث الشعبي قال : أراه عن جابر حديثاً طويلاً وفيه : فبينما هم على ذلك إذ أتاهم نداء من قبل الرحمن عز وجل : عبادي ما كنتم تعبدون في الدنيا ؟ فيقولون أنت أعلم إياك نعبد ، فيأتهم صوت لم يسمع الخلاق بمثله : عبادي صدقتم فقد رضيت عنكم ، فتقول الملائكة عند ذلك بالشفاعة ، فيقول المشركون : ما لنا من شافعين .

وروى ابن خزيمة من حديث محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : يقبض الله تعالى الأرض يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم ينفخ بصوته : من كان لي شريكاً فلْيأت ، لمن الملك اليوم ؟ فلا يجيبه أحد . فيقول : لله الواحد القهار ، ثم يجر الخلاق زجرة أخرى فإذا هم بالساهرة ، الحديث ، وقطعة من حديث الصور الطويل ، ولم يزل الأئمة يروونه ويحتجون به حتى حدثت الجهمية .

وروى ابن خزيمة من حديث نعيم بن حجاب : حدثنا الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن زيد بن جابر عن أبي زكريا عن رجاء بن حيوة عن الثوراس بن سمعان قال : قال رسول الله ﷺ : إذا أراد الله أن يوحى بالأمم فتكلم بالوحى . الحديث . قال ابن خزيمة : ابن أبي زكريا هو عبد الله .

وقال الإمام أحمد : حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحى سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً حتى إذا فزع عن قلوبهم ، قال سكن عن ثوبان ، فأي أهل السماء أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق ، قال كذا وكذا . رواه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه .

وفي تفسير شيخان عن قتادة في تفسير قوله (فلما جاءها نودي أن بورك من في النار) قال صوت رب العالمين . ذكره ابن خزيمة . وروى عبد الله ابن أحمد عن توفيق قال : نودي موسى من شاطئ الوادي . قال من أنه

الذى تنادىني؟ قال أنا ربك الأعلى . وقال الإمام أحمد : حدثنا إسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه حدثنا عبد الصمد قال : سمعت وهب بن منبه قال : لما رأى موسى النار اطلق يسير حتى وقف منها قريباً ، فذكر الحديث إلى أن قال : فنودى من الشجرة ، فقيل له يا موسى فأجاب سريعاً ولا يدرى من دعاه ، وما كان سرعة جوابه إلا استنشاساً بالأنس ، فقال ليلى مراراً ، إني أسمع صوتك وأحس وجهك ، ولا أرى مكانك ، فأين أنت ؟ قال أنا فوقك ومعك وأمامك وأقرب إليك منك ، فلما سمع موسى هذا علم أنه لا ينهى ذلك إلا لربه تبارك وتعالى فأيقن به ، فقال كذلك أنت إلهي أسمع أم بلام رسولي ؟ فقال : بل أنا الذى أكلت نادن منى . الحديث قد رواه عبد الرحمن ابن حميد في تفسيره ويعقوب ابن سفيان الغسوى .

وفى الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : إذا أحب الله عبداً نادى جبرائيل إن الله قد أحب فلاناً فأجبه ، الحديث . والذى تعقله الأمم من النداء إنما هو الصوت المسموع كما قال الله تعالى (واستمع يوم يتنادى المناد من مكان قريب) وقال (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) وهذا النداء هو رفع أصواتهم الذى نهى الله عنه المؤمنين وأثنى عليهم بفعليها بقوله (إن الذين يقرءون أصواتهم عند رسول الله) الآية .

وكل ما فى القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهيه دال على أنه تكلم حقيقة لا مجازاً ، وكذلك نصوص الوحي الخاص كقوله تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) .

قال الجارودى : سمعت الشافعى يقول : أنا مخالف ابن علية فى كل شيء حتى فى قول لا إله إلا الله . أنا أقول لا إله إلا الله الذى كلم موسى من وراء حجاب ، وهو يقول : لا إله إلا الله الذى خلق كلاماً أسمعه موسى .

وقد نوح الله تعالى هذه الصفة فى إطلائها عليه تنوياً يستعمل معه نفي حقائقها ، بل ليس فى الصفات الإلهية أظهر من صفة الكلام والعلو والفعل

والقدرة ، بل حقيقة الإنسال تلبس كلام الرب تبارك وتعالى ، وإذا انتفت عنه حقيقة الكلام انتفت حقيقة الرسالة والنبوة ، والرب تبارك وتعالى يخاطب بقوله وكلامه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق ، وقد عاب الله آلهة المشركين بأنها لا تسلم ولا تسلم طاعديها ولا ترجع إليهم قولا ، والجهمية وصفوا الرب تبارك وتعالى بصفة هذه الآلهة ، وقد ضرب الله لكلامه واستمراره ودوامه المثل بالبحر يملؤه من بعده سبعة أبحر ، وأشجار الأرض كلها أقلام ، فيفنى اللداد والأقلام ولا تنفذ كلماته . أفهذا صفة من لا يسلم ولا يقوم به كلام ؟ فإذا كان كلامه وتسليمه ، وخطبه ونداؤه ، وقوله وأمره ، ونهيه ووصيته ، وعهده وإذنه ، وحكمه وأنيأؤه ، وأخباره وشهادته . كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها ، فإن الحقائق إنما حقت بكلمات تكوينه (ويمحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون) فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله .

فصل

اختلف أهل الأرض في كلام الله تعالى ، فذهب الاتحادية القائلون بوحدة الوجود أن كل كلام في الوجود كلام الله ، نظمه ونثره ، وحقه وباطله ، سحره وكفره ، والسب والقتل ، والحجر والفحش ، وأصداده كله تغير كلام الله تعالى القائم به كما قال طرفهم :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

وهذا المذهب مبنى على أصلهم الذي أصوله ، وهو أن الله سبحانه هو عين هذا الوجود ، صفاته هي صفات الله ، وكلامه هو كلام الله ، وأصل هذا المذهب إنكار مسألة المباينة والعلو ، فإنهم لما أصلوا أن الله تعالى غير مبين لهذا العالم المحسوس صاروا بين أمرين لا ثالث لهما إلا المسكفرة .

(أحدهما) إنه معدوم لا وجود له ، إذ لو كان موجوداً لكان إما داخل العالم وإما خارجاً عنه ، وهذا معلوم بالضرورة ، فإنه إذا كان قائماً بنفسه ، فإما أن يكون مبايناً للعالم أو محابياً له ، إما داخله فيه وإما خارجاً عنه .

(الامر الثاني) أن يكون هو عين هذا العالم ، فإنه يصح أن يقال فيه حينئذ أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبايناً له ولا حالاً فيه ، إذ هو عينه ، والشيء لا ينافي نفسه ولا يحابها ، فראوا أن هذا خير من إنكار وجوده وبالحكم عليه بأنه معدوم ، وראوا أن الفرار من هذا إلى إثبات موجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل به ولا منفصل عنه ، ولا مباين له ولا محاب ، ولا فوقه ، ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، ولا خلفه ولا أمامه ، فراراً إلى مالا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ولا تأتي به شريعة ، ولا يمكن أن يقر رب هذا شأنه إلا على أحد وجهين لا ثالث لهما .

أحدهما : أن يكون سارياً فيه حالاً فيه ، فهو في كل مكان بذاته ، وهو قول جميع الجهمية الأقدمين .

الوجه الثاني : أن يكون وجوده في الزمن لا في الخارج ، فيسكون وجوده سبحانه وجوداً عقلياً ، إذ لو كان موجوداً في الأعيان لكان إما عين هذا العالم أو غيره ، ولو كان غيره لكان إما مانعاً عنه أو حالاً فيه ، وكلاهما باطل ، ثبت أنه عين هذا العالم ، فله حينئذ كل اسم حسن وقبيح ، وكل صفة كمال ونقص ، وكل كلام حق وباطل ، نعوذ بالله من ذلك

(المذهب الثاني) مذهب الفلاسفة المتأخرين أتباع أرسطو ، وهم الذين يحكى ابن سينا والفارابي والطوسي قولهم : إن كلام الله فيض قاض من العقل الفعال على النفوس الفاضلة الزكية بحسب استعدادها ، فأوجب لها ذلك الفيض تصورات وتصديقات بحسب ما قبلته منه ، وهذه النفوس عندهم ثلاث قوى : قوة التصور وقوة التخيل وقوة التعبير فتدرك بقوة تصورهما من المعاني ما يعجز عنه غيرها ، وتدرك بقوة تخيلها شكل المعقول في ضرورة المحسوس ، فتصور المعقول صوراً نردانية تعاطها وسمكها بكلام تسممه الأذان ، وهو عندهم

كلام الله ولا حقيقة له في الخارج ، وإنما ذلك كله من القوة الخيالية الالهية .
قالوا وبما قويت هذه القوة على إسماع ذلك الخطاب لغيرها ، وتشكيل تلك
الصور العقلية لعين الرائي فيرى الملائكة ويسمع خطابهم . وكل ذلك من
الوهم والخيال لا في الخارج .

فهذا أصل هؤلاء في إثبات كلام الرب وملائكته وأنبيائه ورسله ، والأصل
الذي قادم إلى هذا عدم الأفراد بالرب الذي عرفت به الرسل ودعت إليه ،
وهو القائم بنفسه المبين لحقيقته العالي فوق سمواته فوق عرشه الفعال لما يريد
بقدرته ومشيبته ، العالم بجميع المعلومات ، القادر على كل شيء ، فهم أنكروا
ذلك كله .

(المذهب الثالث) مذهب الجهمية النفاة لصفات الرب تعالى أن كلامه
مخلوق ومن بعض مخلوقاته ، فلم يبق بذاته سبحانه ، فاتفقوا على هذا الأصل
واختلفوا في فروعه . قال الأشعري في كتاب المقالات : اختلفت المعتزلة في
كلام الله . هل هو جسم أو ليس بجسم ، وفي خلقه على ستة أقاويل (فالفرقة
الأولى) منهم يزعمون أن كلام الله جسم ، وأنه مخلوق ، وأنه لا شيء إلا الجسم .
والفرقة الثانية زعموا أن كلام الخلق عرض وهو حركة ، لأنه لا عرض
عندم إلا الحركة وأن كلام الخالق جسم ، وأن ذلك الجسم صوت متقطع
مؤلف مسموع . وهو فعل الله وخلق ، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه ،
وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو مكانين في وقت واحد ،
وزعم أنه في المكان الذي خلق فيه .

والفرقة الثالثة من المعتزلة تزعم أن القرآن مخلوق لله ، وأنه عرض ، وأنه
يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته ،
وإذا كتبه وجد مع كتابته ، وإذا حفظه وجد مع حفظه ، وهو يوجد في
الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال .
والفرقة الرابعة يزعمون أن كلام الله عز وجل عرض ، وأنه مخلوق ،
وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد ، وزعموا أن المكان الذي خلقه

الله تعالى فيه محال انتقاء وزواله منه ووجوده في غيره . وهذا قول جمهور
بن حرب وأكثر البغداديين .

والفرقة الخامسة أصحاب زمعر يزعمون أن القرآن عرض ، والأعراض
عندهم قسيان : قسم منهما يفعله الأحياء وقسم منهما يفعله الأموات ، ومحال أن
يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء . والقرآن مفعول وهو عرض ، ومحال
أن يكون الله فاعله في الحقيقة ، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله .
وزعموا أن القرآن فعل للمحل الذي يسمع منه ، إذ سمع من الشجرة ، فهو
فعل لها حيث سمع ، فهو فعل للمحل الذي حل فيه .

والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق ، وأنه يوجد في
أماكن كثيرة في وقت واحد . وهذا قول الإسكافي .

واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى ؟ فقالت فرقة منهم يبقى بعد خلقه ،
وقالت فرقة أخرى لا يبقى وإنما يوجد في الوقت الذي خلقه الله ثم يعدم
بعد ذلك ، وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع
كتب الله ورسله ، وأصرح العقول والفطر ، من جحد صفات الرب وتعطيل
حقائق أسمائه ونفى قيام الأفعال به ، فلما أصحوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل
كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا بغيره ، وأن القرآن مخلوق .
وطرد ذلك إنكار ربوبيته وإلوهيته ، فإن ربوبيته سبحانه إنما يتحقق بكونه
فعالا مدبراً متصرفاً في خلقه ، يعلم ويقدر ويريد ويسمع وبصر ، فإذا انتفت
أفعاله وصفاته انتفت ربوبيته ، فإذا انتفت عنه صفة الكلام انتفى الأمر
والنهي ولوازمهما ، وذلك ينفي حقيقة الإلهية ، فطرد ما أصحوه أن الله سبحانه
ليس برب العالم ولا إله ، فضلاً عن أن يكون لا رب غيره ولا إله سواه .

المذهب الرابع : مذهب الكلالية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب .
أن القرآن معنى قائم بالنفس لا يتعلق بالقدره والمشية ، وأنه لازم لذات الرب
كلزوم الحياة والعلم وأنه لا يسمع على الحقيقة ، والحروف والأصوات حكاية
له ذالقة عليه وهي مخلوقة ، وهو أدب معن في نفسه : الأمر والنهي ، والخبر

والاستفهام ، فهي أنواع لذلك المعنى القديم الذى لا يسمع ، وذلك المعنى هو المتلو المقروء ، وهو غير مخلوق ، والأصوت والحروف هي تلاوة العباد ، وهي مخلوقة ، وهذا المذهب أول من يعرف أنه قال به ابن كلاب ، وبناء على أن الكلام لا بد أن يقوم بالتكلم ، والحروف والأصوات حادثة فلا يمكن أن تقوم بذات الرب تعالى ، لأنه ليس محلا للحوادث ، فهي مخلوقة منفصلة عن الرب ، والقرآن اسم لذلك المعنى وهو غير مخلوق .

للمذهب الخامس : مذهب الأشعرى ومن وافقه أنه معنى واحد قائم بذات الرب ، وهو صفة قديمة أزلية ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا له أبعاد ولا له أجزاء وهو عين الأمر وعين النهى وعين الخير وعين الاستخبار ، الكل من واحد وهو عين التوراة والإنجيل والقرآن والزبور ، وكونه أمراً ونهياً ، وخبراً واستخباراً صفات لذلك المعنى الواحد ، لا أنواع له ، فإنه لا ينقسم بنوع ولا جزء ، وكونه قرآناً وتوراة وإنجيلاً تقسيماً للمبادئ عنه لا لذاته ، بل إذا عبر عن ذلك المعنى بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً ، والمعنى واحد ، وهذه الألفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية ، وهي خلق من المخلوقات ، وعه لم يتكلم الله بهذا الكلام العربى ، ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله حقيقة ، ويجوز أن يرى ويشم ، ويذاق ويلمس ، ويدرك بالحواس الخمس ، إذ المصحح عنده لإدراك الحواس هو الوجود ، فكل وجود يصح تعلق الإدراكات كلها به كما قرره فى مسئلة رؤية من ليس فى جهة من الرأى . وأنه يرى حقيقة وليس مقابلاً للرأى .

هذا قولهم فى الرؤية وذلك قولهم فى الكلام .

والبابة العظمى نسبة ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه جاء بهذا ودعا إليه الأمة ، وأنهم أهل الحق ، ومن عداهم أهل الباطل ، وجميود العقلاء يقولون : إن تصور هذا المذهب كاف فى الجزم فى بطلانه . وهو لا يتصور (٣٣٢ - صواعق)

إلا كما تصور المستحيلات الممتنعات . وهذا المذهب مبني على مسئلة إنكار قيام الأفعال والأمور الاختيارية بالرب تعالى ، ويسمونها مسئلة حلول الحوادث ، وحقيقتها إنكار أفعاله ودبريته وإرادته ومشيته .

المذهب السادس : مذهب الكرامية ، وهو أنه متعلق بالمشيئة والقدرة قائم بذات الرب تعالى ، وهو حروف وأصوات مسموعة ، وهو حادث بعد أن لم يكن ، فهو عندهم متكلم بقدرته ومشيته بعد أن لم يكن متكلماً ، كما يقوله سائر فرق المتكلمين أنه فعل بقدرته ومشيته بعد أن لم يكن فاعلاً ، كما ألزموا به الكرامية في مسئلة الكلام ، فهو لازم لهم في مسئلة الفعل ، والكرامية أقرب إلى الصواب منهم ، فإنهم أثبتوا كلاماً وفعل حقيقة قائم بذات المتكلم الفاعل ، وجعلوا لها أولاً ، فرأوا من القول بحوادث لا أول لها ، ومنازعهم أبطلوا حقيقة الكلام والفعل ، وقالوا لم يقم به فعل ولا كلام البتة . وأنا من أثبت منهم معنى قائماً بنفسه سبحانه ، فلو كان ما أثبتته مفعولاً لكل من جنس الإرادة والعلم لم يكن شيئاً خارجاً عنهما . فهم لم يثبتوا الله كلاماً ولا فعلاً . وأما الكرامية فإنهم جعلوه متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً ، كما جعله خصومهم فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً .

المذهب السابع : مذهب السالية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث أنه صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال ، لا يتعلق بقدرته ومشيته ، ومع ذلك هو حروف وأصوات ، وسور وآيات ، سمعه جبرائيل منه ، وسمعه موسى بلا واسطة ، ويسمعه سبحانه من يشاء ، وإمامه نوحان : بواسطة وبغير واسطة ومع ذلك لغروفه وكتباته لا يسبق بعضها بعضاً ، بل هي مقترنة بالياء مع السين مع الميم في آن واحد ، لم تكن معدومة في وقت من الأوقات ، ولا تعدم ، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر ، وجمهور العقلاء قالوا : تصور هذا المذهب كاف في الجرم بطلانه .

والبراهين العقلية والأدلة القطعية شاهدة بطلان هذه المذاهب كلها .

وأنها مخالفة لصريح العقل والنقل ، والموجب أنها هي الدائرة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون غيرها .

فصل

قول أنبىاع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أنبأوا الله صفة الكلام كما أنبأوا له سائر الصفات ، ومحال قيام هذه الصفة بنفسها كما يقوله بعض المكابرين أنه خلق الكلام لا في محل ، ومحال قيامها بغير الموصوف بها كما يقوله المكابرين الآخر أنه خلق في محل ، فكان هو المتكلم به عون المحل . قالوا والكلام الحقيقي هو الذي يوجد بقدرته للتكلم وإرادته قائماً به ، لا يعقل غير هذا ، وأما ما كان موجوداً بدون قدرته ومشيتته وإن سمع منه فإنه ليس بكلام له ، وإنما هو مخلوق خاقه الله فيه ، فلو كان ما قام بالرب تعالى من الكلام غير متعلق بمشيتته بل يتكلم بغير اختياره لم يكن هذا هو الكلام المصود ، بل هذا شيء آخر غير ما يعرفه العقل ، ويشهد به الشرع . قالوا : ولو لم يكن هناك الفاظ مسموعة حقيقة السمع لم يكن ثم صفة كلام البتة ، ولو كان عاجزاً عن الكلام في الأزل لم يصرف قبحاً عليه فيما لم يزل ، فإنه إذا كانت حاله قبل وبعد سواء وهو لم يستفد صفة الكلام من غيره ، فمن المستحيل أن تجدد له هذه الصفة بعد أن كان قائداً لها بالكلية .

وكذلك إثبات قدم عين كل فرد فرد من أنواع الكلام وبقائه أولاً وأبداً وإقرار حروفه ببعضها ببعض بحيث لا يسبق شيء منها لغيره ، لا يسيغه عقل ولا تقبله فطرة ، وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء ، وأنه كلامه يسمع ، وأن القرآن المزيرو الذي هو سور وآيات وحروف وكلمات عين كلامه حقاً ، لا تأليف ملك ولا بشر ، وأنه سبحانه الذي قاله بنفسه (ألص وحمه سق وكهيمص) وأن القرآن مجيئه ، حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به ، وليس بمخلوق ولا بعضه قديماً ، وهو المعنى وبعضه مخلوق ، وهو

الكلمات والحروف ، ولا بهضه كلامه وبهضه كلام غيره ، ولا ألفاظ القرآن وحروفه ترجمة ترجم بها جبرائيل أو محمد عليها السلام عما قام بأثر من المعنى من غير أن يتكلم الله بها ، بل القرآن جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، متكلم الله به حقيقة ، والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه الرسول ﷺ عن جبرائيل عن رب العالمين .

فللرسولين منه مجرد التبليغ والآداء ، لا الوضع والإنشاء ، كما يقول أهل الويغ والاعتداء ، فكتاب الله عندهم غير كلامه ، كتابه مخلوق وكلامه غير مخلوق . والقرآن إن أريد به الكتاب كل عتوقاً ، وإن أريد به الكلام كان غير مخلوق . وعندهم أن الذي قال السلف هو غير مخلوق هو عين القائم بالنفس . وأما ما جاء به الرسول وتلاه على الأمة فمخلوق ، وهو عبارة عن ذلك المعنى ، وعندهم أن الله تعالى لم يكلم موسى ، وإنما اضطره إلى معرفة المعنى القائم بالنفس من غير أن يسمع منه كلمة واحدة ، وما يقرؤه القارئون ويتلوه التالون فهو عبارة عن ذلك المعنى ، وفعوا على هذا الأصل فروعا :

(ومنها) أن كلام الله لا يتكلم به غيره ، فإنه عين القائم بنفسه . ومحال قيامه بغيره فلم يتل أحد قط كلام الله ولا قرأه .

(ومنها) أن هذا الذي جاء به الرسول ﷺ ليس كلام الله إلا على سبيل المجاز .

(ومنها) أنه لا يقال إن الله تكلم ولا يتكلم ، ولا قال ولا يقول ، ولا خاطب ولا يخاطب ، فإن هذه كلها أفعال إرادية تكون بالمشيئة ، وذلك المعنى صفة أزلية لا تتعلق بالمشيئة .

(ومنها) أنهم قالوا لا يجوز أن ينزل القرآن إلى الأرض ، فآلفاظ النزول والتنزيل لا حقيقة لشيء منها عندهم .

(ومنها) أن القرآن القديم لا نصف له ولا ربع ولا خمس ولا عشر ولا جزء له البتة .

(ومنها) أن معنى الأمر هو معنى النهى ، ومعنى المنبر والاستخيار ، وكل ذلك معنى واحد بالعين .

(ومنها) أن نفس التوراة هي نفس القرآن ونفس الإنجيل والإبورا ، والاختلاف في التأويلات فقط .

(ومنها) أن هذا القرآن العربي تأليف جبرائيل أو محمد أو مخلوق خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ، فنزل به جبرائيل من اللوح لا من الله على الحقيقة كما هو معروف من أقوالهم .

(ومنها) أن ذلك المعنى القديم يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمس فيُسمع ويرى ويشم ويذاق ويلس إلى غير ذلك من الفروع الباطلة سمياً وعقلاً وفطرة .

وقد دل القرآن وصرح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بعيشته ، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته ، وهي صفة ذات وفعل قال الله تعالى (إنما أمرنا لنبيه إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

(فإذا) تخلص الفعل للاستقبال (وأن) كذلك (ونقول) فعل دال على الحاء والاستقبال (وكن) حرفان يسبق أحدهما الآخر ، فالذي اقتضته هذه الآية هو الذي في صريح المعقول والفطر .

وكذلك قوله (وإذا أردنا أن نهلك قرية) الآية ، سواء كان الأمر ما هنا أمر تكوين أو أمر تشريع فهو موجود بعد أن لم يكن . وكذلك قوله (واقعد خلفناكم ثم صودناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وإنما قال لهم اسجدوا بعد خلق آدم وتصويره .

وكذلك قوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال : رب أنظر أنظر إليك قال ان تراني) الآيات كلها ، فكم من برهان يدل على أن التكلم هو الخطاب وقع في ذلك الوقت .

وكذلك قوله (فلما أتاهما نودى من شاطئ الواد الأيمن) والذي ناداه

هو الذي قال له (إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) وكذلك قوله (ويوم يناديهم فيقول) وقوله (يوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وقوله (يوم نقول لجهنم) الآية، ومحال أن يقول سبحانه لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد قبل خلقها ووجودها.

وتأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره ونصوص السنة، ولا سيما أحاديث الشفاعة وحديث المعراج وغيرها، كقوله «أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟»، وقوله «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث ألا تكلموا في الصلاة»، وقوله «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب».

وقد أخبر الصادق المصدوق أنه يكلم ملائكته في الدنيا فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي، ويكلمهم يوم القيامة، ويكلم أنبياءه ورسله وعباده المؤمنين يومئذ ويكلم أهل الجنة في الجنة ويسلم عليهم في منازلهم، وأنه كل ليلة يقول: من يسألني فأعطيه، من يستغفري فأغفر له، من يقرض غيري عديماً ولا ظلوم. وقال النبي ﷺ: إن الله أحياها لك وكله كضاحاً. ومعلوم أنه في ذلك الوقت كله وقال له: نعم على.

إلى أضعاف أضعاف ذلك من نصوص الكتاب والسنة التي إن دفعت دفعت الرسالة بأجمعها، وإن كانت مجازاً كان الوحي كله مجازاً، وإن كانت من التشابه كان الوحي كله من التشابه، وإن وجب أو سلف أو يلها على خلاف ظاهرها صاغ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهرها، فإن جمى هذه للنصوص في الكتاب وظهور معانيها وتعدد أنواعها واختلاف مراتبها أظهر من كل ظاهر، وأوضع من كل واضح، فكم جهد ما يبلغ التأويل والتحريف والحمل على المجاز.

هب أن ذلك يسكن في موضع واثنين وثلاثة وعشرة، ألفي وخمسة وأربعين من ثلاثة آلاف وأربعة آلاف موضع كلها على المجاز وتأويل الجميع بما يخالف الظاهر، ولا تستبعد قولنا أكثر من ثلاثة آلاف، فكل آية وكل

حديث إلهي وكل حديث فيه الإخبار عما قال الله تعالى أو يقول ، وكل أثر فيه ذلك ، إذا استقرت زادت على هذا العدد . ويكفي أحاديث الشفاعة وأحاديث الرؤية وأحاديث الحساب ، وأحاديث تكليم الله للملائكة وأنبيائه ورسله وأهل الجنة ، وأحاديث تكليم الله لموسى ، وأحاديث تكلمه عند النزول الإلهي ، وأحاديث تكلمه بالوحي ، وأحاديث تكليمه للشهداء ، وأحاديث تكليم كافة عباده يوم القيامة بلالرجمان ولا واسطة ، وأحاديث تكليمه للشهداء يوم القيامة حين يأذن لهم في الشفاعة ، إلى غير ذلك ، إذ كل هذا وأمثاله وأضعافه مجاز لا حقيقة له . سبحانه هذا بهتان عظيم . بل نشهدك ونشهد ملائكتك وخمسة عرشك وجميع خلقك أنك أحق بهذه الصفة وأولى من كل أحد ، وأن البحر لو أمدّه من بعده سبعة أبحر ، وكانت أشجار الأرض أفلاماً يكتب بها ما تنكّم به ، لتفدت البحار والأفلام ولم تنقذ كلباتك ، وأنت لك الحق والآخر ، فأنت الخالق حقيقة .

فصل

وأما مسألة تكليم المباد بالقرآن فقد اشتهرت على كثير من الناس ، فقالت طائفة : إن الله يخلق كلامه عند تلاوة كل قال ، فيجرى كلامه المخلوق على لسان التالي ، وفعل التالي هو حركة اللسان فقط وهي القراءة : فالقراءة صنع العبد عندهم ، والمقرؤه صنع الله وخلقّه ، فالمسموع عندهم مخلوق بين صنمين : صنع الرب وصنع العبد ، وهذا قول أبي الهذيل والإسكافي وأصحابه .

وقالت فرقة أخرى : إن العبد هو المحدث لأفعاله وتلاوته ، والله تعالى خلقه في مكان واحد لا يقتل عنه ولا يفارقه إلى غيره ، فهذا المسموع هو صنع التالي ، ألفاظه وتلاوته . وهذا قول أكثر البغداديين من المعتزلة ، وقول جمهور بن حارب .

وقالت فرقة : إن القرآن لم يخلقّه الله تعالى في الحقيقة ولا هو فعله ، فإنه

عرض وهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله . قالوا فهو فعل المحل الذى قام به ، وهذا قول معمر وأصحابه من المعتزلة .

وقالت فرقة : إن الله سبحانه خلق كلامه فى اللوح المحفوظ ثم مكن جبرائيل أن يأخذه منه نقلا ويصله رسوله ﷺ ، لجبرائيل إذا نطق به كان نطقه بمنزلة من يقرأ كتاب غيره ، لكن الحروف والأصوات فى الحقيقة لجبرائيل لم تقم بذات الرب حروف القرآن ولا ألفاظه ، ولا سمعه جبرائيل من الله تعالى ، وإنما نزل به من المحل الذى خلق فيه . وهذا قول كثير من الكلالية ، فعندهم أن المسموع قول الرسول الملكى حقيقة سمعه منه الرسول البشرى ، فأداه كما سمعه ، فالرسول الملكى ناقل لما فى اللوح المحفوظ غير سامع له من الله . والرسول البشرى ناقل له عن جبرائيل قوله وألفاظه .

ومن هؤلاء من يقول : بل الله تعالى ألهم جبرائيل معانيه ، فعبّر عنها جبرائيل بعبارة ، ففسده الألفاظ كلام جبرائيل فى الحقيقة لا كلام الله . ومنهم من يقول : جبرائيل علم رسول الله ﷺ معانيه وألفاظها فى روعه ، ومحمد رسول الله ﷺ أنشأ ألفاظها وعبر بها من عنده دلالة على ذلك للمعنى الذى ألقاه إليه الملك ، فالقرآن العربى على قولهم قول محمد ﷺ أو قول جبرائيل عليه السلام ، وهذا قول من لا قسمهم لشهرتهم ، وإن حرقوا له العادة وزشوا له الألفاظ . فهو قولهم الذى يناظرون عليه ويكفرون من خالفهم فيه ويقولون فيه : قال أهل الحق هكذا . وقالت سائر فرق أهل الزيغ بخلافه .

وقالت فرقة أخرى : بل لسان التابى مظهر للكلام القديم ، فيسمع منه عند التلاوة كما سمع موسى كلام الله فى الشجرة ، فلسان التابى كالشجرة محل ومظهر للكلام ، فإذا قال التابى (الحمد لله رب العالمين) كان المسموع كله حروفه وأصواته غير كلام الله القائم به من غير حلول فى القلوى . ولا اتحاد به ، كما أن الله سبحانه لم يحل فى الشجرة ولا اتحاد بها ، وسمع موسى كلامه منها .

واختلفت هذه الفرقة في الصوت الذي يسمع من القارئ على قرأين (أحدهما) إنه عين صوت الله بالقرآن ظهر عند تلاوة التالى ، فكانت التلاوة مظهره له . وقالت فرقة أخرى منهم : ما لا بد منه من الصوت فى الأداء ولا يتأدى الكلام بدون ، فهو الصوت القديم ، وما زاد عليه من قوة الاعتماد والزفع فحدث .

قالوا : وقد اقترن القديم بالمحدث على وجه يعسر التمييز بينهما جداً ؛ فلما ورد عليهم أن الحسن شاعبه بأن هذا الصوت موجوداً بعد أن كان معدوماً ، ومعدوماً بعد وجوده وهذا مستحيل على القديم ، أجابوا بأن الذى وجد بعد عدمه ثم عدم بعد وجوده هو ظهور الصوت القديم لا نفسه ، فالحدث وقع على الإدراك لا على المدرك ؛ كما إذا سمع كلامه سبحانه منه بعد أن لم يسمع ؛ ثم عدم السمع بالحدث واقع على السمع لا على المسموع ؛ وهذا قول جماعة ممن ينسب إلى الإمام أحمد .

وأصحابه المتقدمون يريثون من هذا المذهب المخالف للحسن والعقل والفطرة ، ونصوص أحد إنما تدل على خلافه ، فقد نص فى رواية جماعة من أصحابه على أن الصوت صوت العبد ؛ فقال فى قول النبى صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، قال يجر به ويحسنه بصوته ما استطاع ، وقد نص على ذلك الأئمة كالبخارى وغيره .

قال البخارى فى صحيحه : باب قول النبى صلى الله عليه وسلم : للماهر بالقرآن مع الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم ، ثم احتج بحديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم : ما أذن الله لشيء ما أذن لنبى حسن الصوت يتغن بالقرآن يجر به . فأضاف الصوت إلى النبى صلى الله عليه وسلم ثم ساق حديث البراء أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ فى العشاء بالتين والزيتون ، فاستمعت صوتاً أحسن منه ، فأضاف الصوت إليه ثم ذكر حديث ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان متواذياً بمكة وكان يرفع صوته بالقرآن ، فإذا سمع

لشركون سبوا القرآن ومن جاء به ، فانزل الله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) ثم قال :

باب قراءة الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز تراقيهم .
وذكر في الباب حديث أبي سعيد الخدري ، يخرج أناس من قبل المشرق يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، ومعلوم أن المراد التلاوة والآداء وما قام بهم من الأصوات ، وأنها لم تجاوز حناجرهم ، وكان البخاري قد امتنع بهذه الفقرة ، فتعذر لرد عليهم وبالغ في ذلك في كتاب (خلق أعمال العباد) فإنه بناء على ذلك وأن أصوات العباد من أفعالهم أو متولدة عن أفعالهم فهي من أفعالهم ، فالصوت صوت العبد حقيقة : والكلام كلام الله حقيقة ، أداء العبد بصوته كما يؤدي كلام المرسول وغيره بصوته ، فالعبد مخلوق وصفاته مخلوقة ، وأفعاله مخلوقة ، وصوته وتلاوته مخلوقة ، والتلاوة المؤدى بالصوت غير مخلوق .

واحتج البخاري في الصحيح في (خلق أعمال العباد) على ذلك بنصوص التلبيغ ، كقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) وقوله (إن عليك إلا البلاغ) وقوله (لقد أبلغتكم رسالة ربّي) وهذا من رسوخه في العلم ، فإن ذلك يتضمن أصليين مثل فيما أهل الزيغ (أحدهما) أن الرسول ليس له من الكلام إلا مجرد تليغته ، فالوكل هو قد أنشأ اللفظة لم يكن مبلغاً بل منفذاً مبتدئاً ، ولا تعقل الأمم كلها من التلبيغ سوى تأدية كلام الغير بألفاظه ومعانيه ولهذا يضاف الكلام إلى المبلغ عنه لا إلى المبلغ .

وأيضاً فالتلبيغ والبلاغ هو الإيصال ، وهو ممدى من بلغ إذا وصل ، والإيصال حقيقة أن يورد إلى اللوصل إليه ما حمله إيابه غيره . فله مجرد إيصاله . (الأصل الثاني) إن التلبيغ فعل المبلغ وهو مأثور به مقدور له . وتلبيغته هو تلاوته بصوت نفسه ، فلو كان الصوت والتلاوة وصوت المتكلم به أزلى وتلاوته لم يكن فعلاً مأثوراً به مضافاً إلى المأمور . وبالحجة فالتلبيغ هو صوت المبلغ القائم به .

قال البخارى : باب ما جاء فى قوله تعالى (بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) وقول النبي ﷺ « بلغوا عني ولو آية » وليبلغ الشاهد الغائب وأن الوحي قد انقطع ، فتأمل مقصوده بقوله : وإن الوحي قد انقطع فلو كانت أصوات القرآن هي نفس الصوت القديم الذي تكلم الله تعالى به لم يكن الوحي قد انقطع . بل هو متصل ما دامت أصوات العباد مسموعة بالتلاوة ، فالتأملون إن هذا الصوت هو نفس الصوت القديم ظهر عند تلاوة التالى ، وهو الصوت الذي أوحى الله به الوحي إلى رسوله ، وهو غير منقطع لزمه لزوماً بيناً أن الوحي متصل غير منقطع .

قال البخارى : فى كتاب (خلق أفعال العباد) ويذكر عن النبي ﷺ أنه كان يحب أن يكون الرجل خفت الصوت . ويكره أن يكون رفيع الصوت ، وأن الله سبحانه ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، فليس هذا لغير الله تعالى .

قال أبو عبد الله : وفى هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ، لأن صوت الله يُسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يصمقون من صوته ، فإذا نادى جبرائيل الملائكة لم يصمقوا . ثم ساق فى الباب أحاديث تكلم الله بالصوت محضاً بها .

قال البخارى : وقد كتب النبي ﷺ كتاباً فيه (بسم الله الرحمن الرحيم) فقرأه ترجمان قيسر على قيسر وأصحابه ، ولا يشك فى قراءة الكفار وأهل الكتاب أنها أفعالهم ، وأما المقروء فهو كلام العليم المنان ليس بمخاف ، فن حلف بأصوات قيسر أو بقضاء المشركين الذين يقرون بالله لم تكن عليه بين دون الخلف بالله لقول النبي ﷺ « لا تخلفوا بغير الله » وليس العبد أن يخلفه بالخواتيم والهدام البيض والأواح الصبيان الذين يكتبونها ثم يحونها المرة بعد المرة ، وإن حلف فلا يمين عليه لقوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) .

قال البخارى : وقال النبي ﷺ « بينا أنا فى الجنة سمعت صوت رجل

بالقرآن ، فبين أن الصوت غير القرآن (قلت) ونظيره إني لأعرف أصوات
رفقة الأصمريين بالقرآن . قال أبو عبد الله : ويقال له صفة الله وكلامه ،
وعلمه وأسماءه وعزمه وقدرته بائنة من أم لا . وقولك وكلامك بائن من الله أم لا .
قال أبو عبد الله : قال الله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن
سعيه سوف يرى) وقال تعالى (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه أن أنذر قومك)
والإنذار من نوح وهو نذير مبين يأمرهم بطاعة الله . وأما الغفران فإنه من الله
بقوله (يغفر لكم من ذنوبكم) ثم قال (رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً)
فذكر الدعاء سرّاً وعلانية من نوح ، وقال ابن مسعود قال النبي ﷺ لقوم
كانوا يقرءون القرآن فيجهرون به : خلطتم على القرآن ، يقول حلت أصواتكم
صوتي ، فنهى النبي ﷺ أن يرفع بعضهم على بعض صوته . ولم ينه عن القرآن
ولا عن كلام الله .

قال البخاري : واعتل بعضهم فقال حتى يسمع كلام الله (قيل له) إنما قال
حتى يسمع كلام الله لا كلامك ونفثتك وصوتك ، إن الله فضل موسى
بكلامه ، ولو كان يسمع الخلق كلامهم ككلام الله كما سمع موسى لم يكن لموسى عليك
فضل ، ومعنى هذا أن هذا الصوت المسموع من القارئ لو كان هو الصوت
الذي سمعه موسى لكان كل من سمع القرآن بمنزلة موسى في ذلك .

فصل

وإذا قيل حروف المعجم قديمة أو مخلوقة (الجوابه) أن الحرف حرقان :
فاللحرف الواقع في كلام المخلوقين مخلوق ، وحروف القرآن غير مخلوقة .
(فإن قيل) كيف الحرف الواحد مخلوق وغير مخلوق (قيل) ليس بواحد
بالعين وإن كان واحداً بالنوع ، كما أن الكلام ينقسم إلى مخلوق وغير مخلوق ،
فهو واحد بالنوع لا بالعين .

ونتحقق ذلك أن الشيء له أربع مراتب : مرتبة في الأعيان ، ومرتبة في

الأذهان ، مرتبة في اللسان ، ومرتبة في الخط . فالمرتبة الأولى وجوده العيني ،
والثانية وجوده الذهني ، والثالثة وجوده اللفظي ، والرابعة وجوده الرسمي ،
وهذه المراتب الأربعة تظهر في الأعيان القائمة بنفسها ، كاشمس مثلاً ، وفي
أكثر الأعراض أيضاً كالألوان وغيرهما ، ويعسر تمييزه في بعضها كالعلم
والكلام ، أما العلم فلا يكاد يحصل الفرق بين مرتبته في الخارج ومرتبته في
الذهن ، بل وجوده الخارجي ، مثل لوجوده الذهني . وأما الكلام فإن وجوده
الخارجي ما قام باللسان ، ووجوده الذهني ما قام بالقلب ، ووجوده الرسمي
ما أظهره الرسم ، فأما وجوده اللفظي فقد انعقدت فيه المرتبتان الخارجية
واللفظية . ومن مواقع الاشتباه أيضاً أن الصوت الذي يحصل به إنشاء الكلام
مثل الصوت الذي يحصل به أدائه وتبليغه ، وكذلك الحرف ، فصور امرئ
القبس وحروفه من قوله (قفانك من ذكرى حبيب ومنزل) تصوت
للمشهد لذلك حكاية عنه وحرفه ، فإذا قال القائل : هذا كلامك أو كلام
امرئ القيس ؟ كان السؤال بجملاً تختمل الإشارة فيه معنيين (أحدهما) أن
يراد الإشارة إلى صوت المؤدى وحروفه . (والثاني) أن يراد الإشارة إلى
الكلام المؤدى بصوت هذا وحروفه ، والغالب إرادته هو الثاني ، ولهذا
يحمد القائل له أولاً أو بنم ، وإنما يحمد الثاني أو بنم على كفية الأداء وحسن
الصوت وقبحه .

والكلام يضنف إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلغاً مؤدياً ، فإذا قال
الواحد منا : الأعمال بالنيات ، مؤدياً له عن رسول الله ﷺ لم يقل أحد
إن هذا قولك وكلامك .

وإن قيل إنك حسن الأداء له ، حسن التلفظ به ، وهذا الذي قام به وهو
حسنه وفعله وعليه يقع إسم الخلق : ولشدة ارتباطه بأصل الكلام
عصر التمييز .

ومن ههنا غلطت الطائفتان (إحداهما) جعلت الكل عطفاً منفصلاً
(والثانية) جعلت الكل قديماً ، وهما صفة الرب فظهر إلى من تكلم به أولاً .

والحق ما عليه أئمة الإسلام كالإمام أحمد والبخاري وأهل الحديث : أن الأصوات صوت القارئ، والكلام كلام الباري .

وقد اختلف الناس هل التلاوة غير المتلو أو هي المتلو؟ على قولين ، والذين قالوا التلاوة هي المتلو ، فليست حركات الإنسان عندهم هي التلاوة ، وإنما أظهرت التلاوة وكانت سبباً لظهورها ، وإلا فالتلاوة عندهم هي نفس الحروف والأصوات وهي قديمة .

والذين قالوا التلاوة غير المتلو طائفتان (إحداهما) قالت التلاوة هي هذه الحروف والأصوات المسموعة ، وهي مخلوقة ، والمتلو هو المعنى القائم بالنفس وهو قديم ، وهذا قول الأشعري .

والطائفة الثانية قالوا : التلاوة هي قراءة تلو وتلفظنا بالقرآن . والمتلو هو القرآن العزيز المسموع بالأذان بالأداء من في رسول الله ﷺ . وهي المص وكيمص وحـم ، ألم ، حروف وكلمات وسور وآيات تلاه عليه جبرائيل كذلك وتلاه هو على الأمة كما تلاه عليه جبرائيل ، وبلغه جبرائيل عن الله تعالى كما سمعه ، وهذا قول السلف وأئمة السنة والحديث ، فهم يميزون بين ما قام بالعبد وما قام بالرب ، والقرآن عندهم جميعه كلام الله ، حروفه ومعانيه ، وأصوات العباد وحركاتهم ، وأدائهم وتلفظهم ، كل ذلك مخلوق بائن عن الله .

فإن قيل : فإذا كان الأمر كما قرئتم فكيف أنكر الإمام أحمد على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وبدئعه ونسبه إلى التجهيم . وهل كانت عنة أبي عبد الله البخاري إلا على ذلك حتى هجره أهل الحديث ونسبوه إلى القول بخلق القرآن .

قيل : معاذ الله أن يظن بأئمة الإسلام هذا الظن الفاسد ، فقد صرح البخاري في كتابه (خلق أعمال العباد) وفي آخر الجامع بأن القرآن كلام الله غير مخلوق . وقال : حدثنا سفيان بن عيينة قال : أدركت مشيختنا منذ سبعين سنة ، منهم حمرو بن دينار يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق .

قال البخارى : وقال أحمد بن الحسين حدثنا أبو نعيم حدثنا سليم التقي
قال سمعت سفیان الثوري يقول : قال حماد بن أبي سليمان : أبلغ أبا فلان المشرک
إني برىء من دينه ، ولكن يقول : القرآن مخلوق ، ثم ساق قصة خالد بن عبد الله
القسري وأنه ضحى بالجد بن درهم وقال إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً
ولم يكلم موسى تكليماً ثم نزل فذبحه .

هذا مذهب الإمام البخارى ومذهب الإمام أحمد وأصحابهما من سائر
أهل السنة ، غنى تفريق البخارى وتمييزه على جماعة من أهل السنة والحديث ؛
ولم يفهم بعضهم مراده وتعلقوا بالمذنبون عن أحمد نقلاً مستفيضاً أنه قال : من قال
لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي : ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وسأجد
ذلك نوع حد بطن البخارى لما كان الله نشر له منه الصيت والمجبة في قلوب
الخلق واجتماع الناس عليه حيث حل . حتى هضم كثير من رتبة أهل العلم
وامتنعوا لذلك ، فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل ،
وتسكروا بإطلاق الإمام أحمد وإنكاره على من قال لفظي بالقرآن مخلوق
رأه جهمي ، فتركب من مجموع هذه الأمور فتنة وقعت بين أهل الحديث .

قال الحاكم أبو عبد الله : سمعت أبا القاسم طاهر بن أحمد الوراق يقول :
سمعت محمد بن شاذان الهاشمي يقول : لما وقع بين محمد بن يحيى ومحمد
ابن إسماعيل دخلت على محمد بن إسماعيل فقلت : يا أبا عبد الله إيش الحيلة لنا
فيما بينك وبين محمد بن يحيى ، كل من يختلف إليك بطرد من منزله ، وليس
لكم منزل . قال : محمد بن يحيى كم يمتريه الحسد في العلم ، والعلم رزق من الله
تعالى يعطيه من يشاء ، فقلت يا أبا عبد الله : هذه المسئلة التي تحكى عنك ، فقال
لي هذه مسئلة مشتركة رأيت أحمد بن حنبل وما ناله من هذه المسئلة جعلت
على نفسي لا أنكلم فيها ، والمسئلة التي كانت بينهما كان محمد بن يحيى لا يجيب
فيها إلا ما يحكيه عن أحمد بن حنبل ، فسئل محمد بن إسماعيل فوقف عنها ، وهي
أن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فلما وقف عنها البخارى تكلم فيه محمد بن يحيى
وقال : قد أظهر هذا البخارى قول اللفظية ، واللفظية شر من الجهمية .

قال الخافك : سمعت أبا محمد عبد الله بن محمد العدل يقول : سمعت أبا حامد ابن الشرق يقول : سمعت محمد بن يحيى يقول : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، وهو قول أئمتنا مالك بن أنس وعبد الرحمن بن هرم والأوزاعي وسفيان بن عيينة وسفيان الثوري . والكلام كلام الله غير مخلوق من جميع جهاته ، وحيث تصرف ، فنلزم ما قلنا استغنى عن اللفظ وعما سواه من الكلام في القرآن ، ومن زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبانت منه أمراته يستتاب ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ، وجعل ماله قتيلاً بين المسلمين ، ولم يذفن في مقابر المسلمين ، ومن زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع ولا يحال ولا يكلم . ومن وقف وقال لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق فقد ضاهر الكفر ، ومن ذهب بعد مجلسنا هذا إلى مجلس محمد بن إسماعيل قائم به فإنه لا يحضر مجلسه إلا من كان على مذهبه .

قال الخافك : وسمعت أبا الوليد حسان بن محمد الفقيه يقول : سمعت محمد بن نعيم يقول سألت محمد بن إسماعيل البخاري لما وقع ما وقع من شأنه عن الإيمان فقال : الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وأفضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ، على هذا حيت وعليه أموت وعليه أبعث إن شاء الله تعالى ، ثم قال أبو الوليد : أي عين أصابت محمد بن إسماعيل بما نقم عليه محمد بن يحيى ، فقلت له إن محمد بن إسماعيل قد بوب في آخر الجامع الصحيح باباً مترجماً (ذكر قراءة الفاجر والمنافق وأن أصواتهم لا تتجاوز حناجرهم) فذكر فيه حديث فتادة عن أنس عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كالأترجة ، الحديث . وحديث أبي زرعة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « كنان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان ، الحديث . فقال لي كيف قلت ؟ فأعده عليه ، فأعجبته ذلك ، وقال : ما بلغني هذا عنه .

ومراد أبي عبد الله بهذا الاستدلال أن الثقل في الميزان والخفة على اللسان

متعلق بفعل العبد وكسبه ، وهو صوته وتلفظه لا يعود إلى ما قام بالرب تعالى من كلامه وصفاته ، وكذلك قراءة البر ، الفاجر ، فإن قراءة الفاجر لا تتجاوز حنجرتة ، ولو كانت قراءته هي نفس ما قام بالرب من الكلام وصي غير مخلوقة لم تكن كذلك ، فإنها متصلة بالرب حينئذ .

فالبخاري أعلم بهذه المسئلة وأولى بالصواب فيها من جميع من عاينه ، وكلامه أوضح وأتمن من كلام أبي عبد الله ، فإن الإمام أحمد سد الذريعة حيث منع إطلاق لفظ المخلوق نفياً وإثباتاً على اللفظ . فقالت طائفة : أراد سد باب الكلام في ذلك ، وقالت طائفة منهم ابن قتيبة : إنما كره أحمد ذلك ومنع ، لأن اللفظ في اللغة الرمي والإسقاط ، يقال لفظ الطعام من فيه ولفظ الشيء من يده إذا رمى به . فذكره أحمد إطلاق ذلك على القرآن . وقالت طائفة إنما مراد أحمد أن اللفظ غير الملفوظ فلذلك قال : إن من زعم أن لفظه بالقرآن مخلوق فهو جهمي .

وأما منعه أن يقال : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، فإنما منع ذلك لأنه عدول عن نفس قول السلف ، فإنهم قالوا القرآن غير مخلوق ، والقرآن اسم يتناول اللفظ والمعنى ، فإذا خص اللفظ بكونه غير مخلوق كان ذلك زيادة في الكلام أو نقصاً من المعنى ، فإن القرآن كله غير مخلوق ، فلا وجه لتخصيص ذلك بألفاظ خاصة ، وهذا كما قال قائل : السبع الطوال من القرآن غير مخلوقة فإنه وإن كان صحيحاً ، لكن هذا التخصيص مذكوع منه ، وكل هذا عدول عما أراده الإمام أحمد .

وهذا المنع في النفي والإثبات من كمال حله باللغة والسنة وتحقيقه لهذا الباب فإنه امتحن به ما لم يمتحن به غيره ، وصار كلامه قدوة وإماماً لحزب الرسول ﷺ إلى يوم القيامة ، والذي قصده أحمد أن اللفظ يراد به أمران (أحدهما) الملفوظ نفسه وهو غير مقدور للعبد ولا فعل له (والثاني) التلفظ به والأداء له ومعمل العبد ، فأطلاق الخلق على اللفظ قد يورم المعنى الأول وهو خطأ ،

إطلاق نفى الخلق عليه قد يروم المعنى الثاني وهو خطأ ، فنع الإطلاقيين .
وأبو عبد الله البخارى ميز وفصل وأشبع الكلام فى ذلك ، وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعباد ، وأوقع المخلوق على تلفظ العباد وأصواتهم وحركاتهم وإكسابهم ، ونفى إسم الخلق عن الملفوظ وهو القرآن الذى سمعه جبرائيل من الله تعالى وسمعه محمد من جبرائيل . وقد شفى فى هذه المسئلة فى كتاب (خلق أفعال المصاد) وأتى فيها من الفرقان والبيان بما يزيل الشبهة ، ويوضح الحق ، ويبين محله من الإمامة والدين ، ورد على الطائفتين أحسن الرد .

وقال أبو عبد الله البخارى : فأما ما احتج الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثبت كثير من أخبارهم ، وربما لم يفهموا دقة مذهبه ، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق ، وهما سراة فهو مخلوق ، وأنهم كرهوا البحث والتفتيش عن الأشياء الغامضة ويحجب أهل الكلام والخوض المتنازع إلا بما جاء به العلم ويثبت به النبي ﷺ .
والفريقان اللذان عناهما البخارى وتصدى لرد عليهما وإبطال قولهما ، ثم أخبر البخارى أن كل واحدة من الطائفتين الزائغتين تنجح بأحد ، وتزعم أن قولها قوله ، وهو كما قال رحمه الله تعالى ، فإن أولئك اللفظية يزعمون أنه كان يقول لفظى بالقرآن غير مخلوق ، وأنه على ذلك استقر أمره ، وهذا قول من يقول التلاوة هى المتلو والقراءة هى المقروء . والكتابة هى المكتوب .

والطائفة الثانية الذين يقولون : التلاوة والقراءة مخلوقة ، ويقولون : ألفاظنا بالقرآن مخلوقة ، وسراهم بالتلاوة والقراءة نفس ألفاظ القرآن الربى الذى سمع من رسول الله ﷺ ، والمتلو المقروء عندهم هو المعنى القائم بالنفس وهو غير مخلوق ، وهو إسم للقرآن ، فإذا قالوا القرآن غير مخلوق أرادوا به ذلك المعنى وهو المتلو المقروء . وأما المقروء المسموع المثبت فى المصاحف فهو عبارة عنه وهو مخلوق ، وهؤلاء يقولون التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والكتابة غير المكتوب ، والمتلو المقروء ، والمكتوب غير المكتوب ، والمتلو المقروء غير

مخلوق ، وهو غير مسموع ، فإنه ليس بحروف ولا أصوات .

والفريقان مع كل منهما حق وباطل ، فنقول وبالله التوفيق :

أما الفريق الأول فأصابوا في قولهم إن الله تعالى تكلم بهذا القرآن على الحقيقة حروفه ومعانيه تكلم به بصوته وأسمعه من شاء من ملائكته ، وليس هذا القرآن العربي مخلوقاً من جملة المخلوقات . وأخطأوا في قولهم : إن هذا الصوت المسموع من القارىء هو الصوت القائم بذات الرب تعالى وأنه غير مخلوق ، وأن تلاوتهم وقراءتهم وألفاظهم القائمة بهم غير مخلوقة ، فهذا غلو في الإثبات يجمع بين الحق والباطل .

وأما الفريق الثاني فأصابوا في قولهم : إن أصوات العباد وتلاوتهم وقراءتهم وما قام بهم من أفعالهم وتلفظهم بالقرآن وكتابتهم له مخلوق ، وأخطأوا في قولهم إن هذا القرآن العربي الذي بلغه رسول الله ﷺ عن الله مخلوق ، ولم يكلم به الرب ولا سمع منه ، وأن كلام الله هو المعنى القائم بنفسه ليس بحرف ولا سور ولا آيات ، ولا له بعض ولا كل ، وليس بعربي ولا عبراني ، بل هذه عبارات مخلوقة تدل على ذلك المعنى .

والحرب واقع بين هذين الفريقين من بعد موت الإمام أحمد إلى الآن ، فإنه لما مات الإمام أحمد قال طائفة من ينسب إليه ، منهم محمد بن داود المصيصي وغيره : ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقة ، وحكوا ذلك عن الإمام أحمد فأنكر عليهم صاحب الإمام أحمد وأخص الناس به أبو بكر المروزي ذلك . وصنف كتاباً مشهوراً ذكره الحلال في السنة ثم نصر هذا القول أبو عبد الله ابن حامد وأبو نصر السجزي وغيرهما ، ثم نصره بعدم القاضي أبو يعلى وغيره ثم ابن الزاغوني وهو خطأ على أحمد .

فقابل هؤلاء الفريق الثاني وقالوا إن نفس هذه الألفاظ مخلوقة لم يتكلم الله بها ولم تسمع منه ، وإنما كلامه هو المعنى القائم بنفسه ، وقالوا هذا قول أحمد .

والبخارى وأئمة السنة برآه من هذين القولين ، والثابت المتواتر عن الإمام أحمد هو ما نقله عنه خواص أصحابه وثقاتهم ، كما بينه صالح وعبد الله المروذى وغيرهم : الإنكار على الطوائف جميعاً كما ذكره البخارى . فأحد البخارى على خلاف قول الفريقين ، وكان يقول : من قال لفظي القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع ، وإن القرآن الذي يقرأه المسلمون هو كلام الله على الحقيقة ، وحيث تصرف كلام الله فهو غير مخلوق ، وكان يقول بخلاف أعمال العباد وأصواتهم ، وإن الصوت المسموع من القاريء هو صوته وهو مخلوق . ويقول في قول النبي ﷺ : ليس منا من لم يتغن بالقرآن ، معناه يحسنه بصوته ، كما قال وزينوا القرآن بأصواتكم .

ولما كان كل من احتج بكلام أحد على شيء فلا بد من أمرين (أحدهما) صحة النقل عن ذلك الغافل (والثاني) معرفة كلامه . قال البخارى : فما احتج به الفريقان من كلام أحد ليس بثابت كثير من أخبارهم ، وربما ما يفهموا دقة مذهبه فذكر أن من المنقول عنه ما ليس بثابت ، والثابت عنه قد لا يفهمون مراده لدقته على أفهامهم .

وقال إبراهيم المري : كنت جالساً عند أحمد بن حنبل إذ جاءه رجل فقال : يا أبا عبد الله إن عندنا قوماً يقولون إن ألفاظهم القرآن مخلوقة . قال أبو عبد الله : يتوجه العبد لله بالقرآن بخمسة أوجه وهو فيها غير مخلوق : حفظه بقلب ، وتلاوة بلسان ، وسمع بأذن ونظرة ببصر ، وخط بيد ، فألقب مخلوق والمحفوظ غير مخلوق ، والتلاوة مخلوقة والمتأثر غير مخلوق ، والسمع مخلوق والمسموع غير مخلوق ، والنظر مخلوق والمنظور إليه غير مخلوق ، والكتابة مخلوقة والمكتوب غير مخلوق . قال إبراهيم : فأت أحد فرأيت في النوم رجلاً ثياب خضر ويضئ ، وعلى رأسه تاج من الذهب مكال بالجوهر وفي رجله نعلان من ذهب . فقلت له : ما فعل الله بك ؟ قال غفر لي وقرني وأداني . فقال قد غفرت لك ، فقلت له يارب بماذا ؟ قال بقولك كلامي غير مخلوق .

ففرق أحمد بين فعل العبد وكسبه وما قام به فهو المخلوق : وبين ما تعلق به ككسبه وهو غير مخلوق ، ومن لم يفرق هذا التفريق لم يستقر له قدم في الحق .

فإن قيل : كيف يكون المسموع غير مخلوق ، وإنما هو صوت العبد ، وأما كلامه سبحانه القائم به فإننا لا نسمعه ، وكيف يكون المنظور إليه غير مخلوق ، وإنما هو المداد والورق ، وكيف يكون المحفوظ غير مخلوق ، وإنما هو الصدر وما حواه ، واشتمل عليه ، فهل انتقل القديم وحل في المحدث أو اتحد به وظهر فيه فإن أزلتم هذه الشبهة انجلى الحق وظهر المصواب ، وإلا فالغش موجود وللظلمة متعقدة .

قيل : قد زال الغش بحمد الله وزالت الظلمة ببعض ما تقدم ، ولكن ما حيلة السكحال في العميان ؟ فن يشك في القلب وصفاته ، والقلب واللسان وحركاته ، والحلق وأصواته والبصر ومربياته ، والورق ومداده ، والمكاتب وآلاته .

قال الشعبي في بيع المصاحف : لا يبيع كتاب الله وإنما يبيع عمل يده . وقال زياد مولى سعيد : سألت ابن عباس فقال : لا نرى أن نجعله بمتراً ولكن ما علمت يذك فلا بأس . وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس في بيع المصاحف : إنما هم مصرون يبيعون عملهم ، عمل أيديهم ، وذكر ذلك البخاري قال ، ويذكر عن علي قال : يأتي عمل الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ، ولا من القرآن إلا رسمه .

قال البخاري : قال الله عز وجل (قل لن اجتماعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهراً) قال ولكنه كلام الله تلقظ به البعاد واللامكة . قال : وقد قال تعالى (فإنما يسرناه بلسانك - ولقد يسرنا القرآن للذكر) قال وصح عمر معلقاً القاري يرفع صوته بالقراءة وقال (إن أنكر الأصوات لصوت الحمير) ثم روى عن أبي عثمان النهدي قال : ما سمعت مسلماً قط ولا برطاً ولا مزماراً أحسن من

صوت أبي موسى الأشعري إلا فلان إن كان ليصل بنا فتود أنه قرأ البقرة
الحسن صوته .

ثم قال البخاري : فبين النبي ﷺ أن أصوات الخلق ودراستهم وقرائتهم
وتعلمهم وأصواتهم مختلفة بعضها أحسن من بعض ، وأتلى وأزين وأصوت
وأدتل وألحن وأعلى وأخف وأغض وأخشع . قال تعالى (وخشعت
الأصوات الرحمن فلا تسمع إلا همساً) وأجهر وأخفي وأمد وأخضر وأبين
من بعض ، ثم ذكر حديث عائشة المتفق عليه الماهر بالقرآن مع السفارة
الكرام البعرة ، والذي يشتد عليه له أجران ، ومراده أن قراءته في الموضعين
محملة وسجدة .

وذكر حديث قتادة : سألت أنس بن مالك عن قراءة النبي ﷺ فقال :
كان يمد مداً ، وفي رواية : يمد صوته مداً ، ثم ذكر حديث قطبة بن مالك
عن النبي ﷺ أنه قرأ في الفجر (والنخل باسقات لها طلع نضيد) يمد بها
صوته يعني قالد والصوت له ﷺ .

قال أبو عبد الله : فأما المتلوه فقله عز وجل الذي ليس كمثل شيء . قال
تعالى (هذا كتابنا ينطق بحكيم بالغ) وقال عبد الله بن عمر : يمثل القرآن يوم
القيامة فيسمع أصابعه قال أبو عبد الله : وهو اكتسابه وفعله ، قال تعالى (فن
يعدل مثقالاً ذرة خيراً) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره .

ثم قال البخاري : فالتقروا بكلام رب العالمين الذي قال موسى (إني أنا الله
لا إله إلا أنا فاعبدني) إلا المنزلة فإنهم ادعوا أن قول الله مخلوق ، وهذا
خلاف ما عليه المسلمون ، ثم قال البخاري : فاقراءة هي التلاوة ، والتلاوة
غير المتلو . قال وقد بينه أبو هريرة عن النبي ﷺ ثم ذكر حديث : قدمت
الصلاة بيني وبين عبدي نصفين : يقول المعبود : الحمد لله رب العالمين يقول الله
حمدني عبدي ، الحديث . قال عبد يقول : الحمد لله رب العالمين حقيقة تالياً لما
قاله الله عز وجل ، فهذا قول الله الذي قاله وتمكلم به مبتدأ تالياً وفارناً ، كما
هو قول الرسول مباحاً له . وودياً ، كما قال تعالى (قل يا أيها الكافرون —

قل أعوذ برب الفلق - قل هو الله أحد (فرسول الله ﷺ قال ما أمر أن يقول ، فكان قوله تليفاً محضاً لما قاله ، فن زعم أن الثاني والثالث لم يقل شيئاً فهو مكابر جاحد للحس والضرورة ، ومن زعم أن الله لم يقل هذا الكلام الذي نقرأه وتتلوه بأصواتنا فهو معطل جاحد جهمي زاعم أن القرآن قول البشر .

قال البخاري : وقال رسول الله ﷺ : اقروا وإن شئتم ، فالقراءة لا تكون إلا من الناس ، وقد تكلم الله بالقرآن من قبل خلقه ، فبين أن الله سبحانه هو المنكلم بالقرآن قبل أن يتكلم به العباد ، بخلاف قول للمنزلة والجهمية الذين يقولون إن الله خلقه على لسان العبد ، فتكلم العبد بما خلقه الله على لسانه من كلامه في ذلك الوقت ، ولم يتكلم به الله قبل ذلك .

قال البخاري : ويقال فلان حسن القراءة وروى القراءة ، ولا يقال حسن القرآن وإنما ينسب إلى العباد القراءة لأن القرآن كلام الرب ، والقراءة فعل العبد ، قال ولا تخفى معرفة هذا القدر إلا على من أعمى الله قلبه ولم يوفقه ولم يهده سبيل الرشاد .

فصل

من المعلوم بالفطرة المستقرة عند العقلاء قاطبة أن الكلام يكتب في المحال من الرق والخشب وغيرهما ، ويسمى محله كتاباً ، ويسمى نفس المكتوب كتاباً ، فمن الأول قوله تعالى (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) ومن الثاني قوله (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ولكن تسمية المحل مشروطة بوجود المكتوب فيه ، وهذا كما أن تسمية القعبة قعباً مشروطة بكونها مبرومة ، وتسمية الدار قرية مشروطة بكونها مأهولة بالسكان ، وتسمية الإناء كأساً مشروطة بوضع الشراب فيه ، وتسمية السرير أريكة مشروطة بنصب الحجلة عليه ، بل اشتراط وجود المكتوب في المحل يصح هذه التسمية أظهر من ذلك كله .

والقول بأن الكلام في الصحيفة من العلم العام الذي لم يناع فيه أحد من العقلاء إذا خلى مع الفطرة ، وإنما وقعت فيه شبهتان فاستدان من جهة التي والإثبات أحالت لربها عن فطرتهم ، حتى قالوا ما هو معلوم الفساد بالفطرة والعقلاء كلهم يذكرون هذا مطلقاً كقولهم للكلام في الصحيفة وللوح ، ومقيداً كقولهم كلام فلان في الصحيفة والكتاب واللوح .

وهذا القدر المستقر في فطر الناس جاء في كلام الله وكلام رسوله ﷺ والصحابة والتابعين ، قال الله تعالى (ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس) وقال (بل هو غير آن مجيد في لوح محفوظ) وقال تعالى (إنه أقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال تعالى (كلا إنه تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة) وقال تعالى (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) وقد أخبر الله سبحانه عن تعدد محله بالكتاب نارة والبرق ثلوة وهدوء الحفاظ نارة ، كما قال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم) .

والأحاديث والآثار في ذلك أكثر من أن تذكر ، كقول ابن عمر : نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو . ومن المعلوم بالضرورة أنه لا محذور في السفر إلى أرض العدو بمداد وورق وكاغد ، وإن الهوى إنما وقع عن السفر بالكلام الذي تضمنه الورق والمداد ، فهو المقصود لذاته ، والورق والمداد مقصود قصد الوسائل ، ولهذا يرغب الناس في الكتاب المشتغل على الكلام الذي يتنفع به ويتنافسون فيه ويسذلون فيه أصحاب ثمن الكاغد والمداد ، لعلهم أن المقصود هو الكلام نفسه لا المداد والورق .

وكل ضئ فطرة سليمة يعلم أن وجود الكلام في المصحف ليس بمنزلة وجود الحقائق الخارجية فيها ، ولا بمنزلة وجودها في محالها وأما كمها وظروفها ، ويوجد الفرق بين كون الكلام في الورقة ، وبين كون الماء في الطارف .

فهنا ثلاث معان متميزة لا يشبه كل منها الآخر ، فإن الحقائق الموجودة لها وجود عين ، ثم تعلم بعد ذلك ثم يعبر عن العلم بها ، ثم تكتب العبارة عنها

فهذا العلم والعبادة والخط ليس هو أحيان تلك الحقائق بل هو وجودها الذهني العلي في محله ، وهو القلب والذهن ، ووجودها اللفظي النطقي في محله وهو الإنسان في الأدنى ، ووجودها الرسمي الخطي في محله وهو الكتاب أو ما يقوم مقامه من حفر في حجر أو خشب ، وقد افتتح الله وحيه إلى رسوله بإنزال (إقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق . إقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم) فأخبر سبحانه أنه خلق الحقائق الموجودة ، وعلم الحقائق العلية ، وذكر تعليمه بالقلم وهو الخط ، وهو مستلزم تعليم البيان النطقي وهو العبارة ، وتعليم العلم بحدوثها وهو الصورة العلمية المطابقة للحقيقة ، فأول المراتب الوجود الخارجي . وبينه وبين الكتابة مرتبتان ، وبينه وبين الوجود العلي مرتبة اللفظ فقط وليس بينه وبين اللفظ مرتبة أخرى .

إذا عرف هذا فكون الرب تعالى وأسمائه وصفاته في الكتاب غير كون كلامه في الكتاب ، فهذا شيء وهذا شيء ، فيكونه في الكتاب هو اسمه وأسماء صفاته والخبر عنه ، وهو نظير كون القيامة والجنة والنار والهراط والميزان في الكتاب ، إنما ذلك أسماءها والخبر عنها ، وأما كون كلامه في المصحف والصدور فهو نظير كون كلام رسوله في الكتاب وفي الصدور ، فنسوى بين المرتبتين ، فهو ملبس أو ملبوس عليه .

يوضحه أنه سبحانه أخبر أن القرآن في زبر الأولين ، وأخبر أنه في مصحف مطهرة يتلوها رسله ، ومعلوم أن كونه في زبر الأولين ليس مثل كونه في المصحف الذي عندنا ، وفي المصحف التي بأيدي اللاتكة ، فإن وجوده في زبر الأولين هو ذكره والخبر عنه كوجود رسوله فيها ، قال تعالى (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل) فوجود الرسول في التوراة والإنجيل ، ووجود القرآن فيه واحد . فنجدل وجود كلام الله في المصحف كذلك فهو أصل من حمار أهله .

وقد علم بذلك أنه لا يحتاج إلى حذافة متحذلق يقول : إنه لابد من حذف وإختصار وتقديره (عبارة كلام الله في المصحف أو حكايته) فإنك إذا قلت

في هذا الكتاب كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كلام الشافعي وأحمد ، فإن كل أحد يفهم للراد بذلك ، ولا يتوقف فهمه على حذف وإخبار كما لا يذهب وهمه إلى أن صفة المتكلم ، والقول القائم به والصوت واللفظ المسموع منه فائق ذاته ، وانفصل من محله ، وانتقل إلى محل آخر . هذا كله أمر محسوس مشهود لا يتنازع فيه من فهمه إلا عناداً ، ليكن قد لا يفهمه بعض الناس لفرط بلادة وهمي قلب أو غلبة هوى .

وما يوضح هذا أن الله سبحانه كتب مقادير الخلائق عنده قبل أن يخلق السموات والأرض كتاباً مفصلاً محيطاً بالسككنات ، وأخبرنا بذلك في كتابه ، فالتجبر عنها مكتوب في المصاحف في قوله (وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) والإمام هو الكتاب ، ومعلوم قطعاً أن كتابتها في الكتاب السابق ليس هو مثل كتابتها في القرآن ، فإن ذلك كتابة مفصلة وهذا إخبار عنها ، فكتابة اسم القرآن في رق أو غيره ليس هو مثل كتابة معانيه ، وإذا كتب كلام المتكلم في كتاب لم تكن الحروف المكتوبة من جنس الحروف المفروضة لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة حتى يقال اتتلت تلك الحروف بمادتها وصورتها وحلت في الكتاب ، ولا يتوهم هذا سليم العقل والحواس .

فصل

وكلام الرب تعالى ، بل كلام كل متكلم ، تدرك حروفه وكتاباته بالسمع تارة وبالبصر تارة ، فالسمع نوهان : مطلق ومقيّد ، فالطلق ما كان بغير واسطة كما سمع موسى بن عمران كلام الرب تعالى من غير واسطة ، بل كله تكليماً منه إليه ، وكما يسمع جبرائيل وغيره من الملائكة كلامه وتكليمه سبحانه . وأما المقيد فالسمع بواسطة المبلغ ، كما يسمع الصحابة وسماعته لكلام الله حقيقة بواسطة المبلغ عنه كما يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وكلام غيره كما لك والشافعي وسبويه والخليل بواسطة المبلغ ، فقوله تعالى (فأجره حتى يسمع كلام الله) من النوع الثاني وكذلك قوله (وإذا سمعوا

ما أنزل إلى الرسول (وقوله في الحديث : كان الناس لم يسمعوا القرآن إذا سمعوه يوم القيامة من الرحمن ، من النوع الأول ، ومنه قوله ﷺ : ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان .

وأما النظر فملى نوعين أيضاً ، فإن المكتوب قد يكتبه غير من يتكلم به فيكون الناظر إليه ناظراً إلى الحروف والكلمات بواسطة ذلك الكاتب ، وقد يكون المتكلم نفسه كتب كلامه ، فينظر الناظر إلى حروفه وكلماته التي كتبها بيده ، كما سمع منه كلماته التي تكلم بها ، وهذا كما كتب لموسى التوراة بيده بغير واسطة كما في الحديث الصحيح في قصة احتياج آدم وموسى . وفي حديث الشفاعة وغير ذلك لجمع لموسى بين الأمرين : أسمعه كلامه بغير واسطة وأراه إياه بكتابة .

فصل

قالت فرقة : القرآن في المصحف بمنزلة وجود الأعيان في السموات والأرض والجنة والنار ، ووجود اسم الرب في ورقة أو صحيفة ، وهذا جهل عظيم ، فإن الفرق بين كون وجود القرآن في المصحف وبين كون الأعيان في المصحف أظهر من أن يحتاج إلى بيان ، ويكنى المراتب الأربعة التي هم معترفون بصحتها ومحتجون بها ، فالقرآن كلام وجوده في المصحف من باب وجود الكلام في المصحف ، ومعلوم أن وجود الكلام في المصحف هو وجود المرتبة الثالثة في الرابعة ، ووجود الأعيان في المصحف هو وجود الأولى في الرابعة ، ومعنى هذا أن المراتب أربعة : وجود عيني ووجود ذهني ووجود لفظي ووجود رمزي ، فإذا وجد الكلام في المصحف كان وجود المرتبة الثالثة في الرابعة ، لا يعني أن اللفظ الذي هو حروف وأصوات انتقل بنفسه وصار شكلاً مادياً ، بل ذلك أمر معقول مشهود بالحس يعرفه العقلاء قاطبة .

نعم : وجود القرآن في زبر الأولين من باب وجود المرتبة الأولى في الرابعة فمن سوى بين وجوده ثم وجوده في المصحف فهو جاهل أو ملبس ،

وليس القرآن بعينه موجوداً في زبر الأولين ، وإنما فيها خبره وذكره والشهادة له فيها مذكور غير عنه ، وهو في المصحف ذكره وخبر وشاهد وقصص وأمر ونهى ، فإن أحدهما من الآخر ؟ فقله تعالى (وإنه انى زبر الأولين) وقوله (إن هذا انى الصحف الأولى) ليس مثل قوله (إنه القرآن كريم فى كتاب مكتون) وقوله (يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة) ومن سوى بينهما لزمه أن يقول إن هذا القرآن العربى بعينه أنزل على من قبلنا أو أن يقول إن المصحف ليس بفيه قرآن ، إنما فيه ذكره والخبر عنه كما هو فى الصحف الأولى وكلا الأمرين معلوم البطلان عقلاً وشرعاً .

وقد انفصلوا عن هذا السؤال بأن قالوا المكتوب المحفوظ المتلو هو الحِكَاية أو العبارة المؤلفة المنطوق بها التى خلقها الله فى الهواء أو فى الألواح المحفوظ ، أو فى نفس الملك ، فيقال : هذه عنكم ليست كلام الله إلا على المجاز وقد علم بالاضطرار أن هذا الكلام العربى هو القرآن ، وهو كتاب الله وهو كلامه ، قال تعالى (وإذا صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون للقرآن) الآية . فأخبر أن الذى سمعوه هو نفس القرآن وهو الكتاب وقال تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له) فأخبر أن الذى يسمع هو القرآن بنفسه ، وعندما أن القرآن يستحيل أن يقرأ لأنه ليس بحروف ولا أصوات ، وإنما هو واحد الذات ليس سوراً ولا آيات . وقال تعالى (وإذا قرأ القرآن - ورتل القرآن ترتيلاً - وقرآنًا فرقله لتقرأه على الناس - وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وعندما أن الذى يسمع ليس كلام الله على الحقيقة وإنما هو غلطوك حتى به كلام الله (على أحد قوليه) وعبارة عبر بها عن كلامه (على القول الآخر) وهو مصطوفة على القولين ، فالغزوة والمصدوح والمكتوب والمحفوظ ليس هو كلام الله ، وإنما هو عبارة عبر بها عنه كما يعبر عن الذى لا ينطق ولا يتكلم من أخرس أو طاجر ، بل هو عندما دون ذلك كما يعبر عن حال النسيء ، فيقال : قال كذا وكذا بلسان حاله

لما لا يقبل النطق ، فإن الآخرس والمعجز قابل النطق ، فهو أحسن حالاً من لا يقبله .

فقد علم أن الملك فهم عن الله تعالى معنى مجرداً قائماً بنفسه ، ثم الملك عبر عن الله فهو الذي أحدث نظم القرآن وألمه ، فيكون إيجازه سبحانه إلى الملك مثل الوحي الذي يوحى إليه الأنبياء ، إذ لا تكلم هناك ولا خطاب ، والملك لم يسمع من الله شيئاً ولا النبي ، وعلى هذا فيسكرون ما أوحاه إلى النبي بالإلهام أو منام أشرف من تنزيل القرآن على الرسول على هذا التفسير ، فإن ما أوحاه في الموضوعين معنى مجرداً ، لكن القرآن بواسطة الملك ووحى إلهام ، والإلهام بغير واسطة ، وما ارتفعت فيه الوسائط فهو أشرف .

ولما أصحلت الجهمية هذا الأصل وبنوا عليه وجعلوا تكليم الرب تعالى للرسول والملائكة هو مجرد إعلاء المعاني صار خلق من متعبد بهم ومنصوبهم يدعون أنهم مخاطبون وأن الله يكلمهم كما كلم موسى بن عمران ، ويؤمنون أن التحديث الذي يكون للأولياء مثل تكليم الله لموسى بن عمران - إذ ليس هناك غير مجرد الإلهام ، وبعضهم يقول إن الله خاطبني من لسان هذا الأدي ، وخاطب موسى من الشجرة ، والأدي أكل من الشجرة ، وبعض متأخريهم صرح بأن الله خلق تلك المعاني في قلب الرسول ، وخلق العبادة الدالة عليها في لسانه ، فماد القرآن إلى عبادة مخلوقة دالة على معنى منطوق في قلب الرسول .

وبعجب هذا القائل من نصب الخلاف بينهم وبين المعتزلة وقال : ما تبيته نحن من المعنى القائم بالنفس فهو من جنس العلم والإرادة ، والمعتزلة لا تنازعنا في ذلك ، غاية ما في الباب إننا نحن نسميه كلاماً وهم يسمونه علماً وإرادة . وأما هذا النظم العربي الذي هو حروف وكلمات ، وسور وآيات ، فنحن وهم متفقون على أنه مخلوق ، لكن هم يسمونه قرآناً ، ونحن نقول هو عبادة عن القرآن أو حكاية عنه .

فتأمل هذه الأخوة التي بين هؤلاء وبين المعتزلة الذين اتفق السلف

على تكفيرهم ، وأنهم زادوا على الميزة في التعليل فالميزة قالوا : هذا الكلام العربي هو القرآن حقيقة لا عبارة عنه ، وهو كلام الله ، وإنه غير منطوق .

ومن هنا استنسخ كثير من أتباعهم بالمصحف وجوزوا دونه بالأرجل ، لأنه بدعهم ليس فيه إلا الجلد والورق والزاج والعفص ، والحزمة التي ثبتت له دون الحزمة التي ثبتت له دار ليلي وجدداتها بكثير فإن تلك الدار حلت فيها ليلي ونزلت بها ، وهذا الجلد والورق إنما حل فيه المداد والأشكال المصورة الدالة على عبارة كلام الله المخلوقة .

قال أبو الوفاء بن عقيل في خطبة كتابه في القرآن : أما بعد ، فإن سبيل الحق قد غفل آثارها ، وقواعد الدين قد انحط شعارها ، والبدعة قد تضرمت نارها وظهر في الآفاق شرارها ، وكسب تاب الله عز وجل بين العوام غرض يتصل ، وعلى ألسنة الطغام بعد الإحترام يتنقل ، وتضرب آياته بآياته جداولاً وخصاصاً ، تلتهم حرمة لغواً وأثاماً . قد هون في نفوس الجهال بأبواب الجهال ، حين قبل ليس في المصحف إلى الورق والخط المستحدث المخلوق . وإن سلطت عليه النار احترق ، وأشكال في قرطاس قد لغقت . إزداء بحرمته وإستهانة بقيمته ، وتطعيفاً في حقوقه ، وجحوداً لفضيلته حتى لو كان القرآن حياً ناطقاً لكان ذلك متظلماً ، ومن هذه البدعة متوجعاً متألماً . أترى ليس هذا الكتاب الذي قال الله فيه (وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) وقال (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) وقال (والطور وكتاب مسطور في رق منشور) أو ليس الحبر والورق قبل ظهور الحروف المكتوبة لا يمنع من مسه المحدثون . وإذا ظهرت الحروف المكتوبة صار (لا يمسها إلا المطهرون) أليس هذا الكتاب الذي قال فيه صاحب الشريعة تنزيلاً وتجيلاً لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم ، أليس الله تعالى يقول في كتابه (يا أيها الذين آمنوا خذوا الكتاب بقوة) وقال في حق موسى (وكتبناه في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل

شيء نغذيها بقوة) أترى من القوة تمويها عند المكلفين ، والإزدراء بها عند المتخلفين . وخرقون للعوام عبارة يتقون بها إنكارهم ويدفنون فيها معنى لو فهمه الناس لمجلوا بوارهم ، ويقولون تلاوة ومتلو وقرأة ومقروء ، وكتابة ومكتوب . هذه الكتابة معلومة فأين المكتوب ؟ وهذه التلاوة مسموعة فأين المتلو ؟ يقولون القرآن عندنا قديم قائم بذاته سبحانه ، وإنما هي زخارف لبسوا بها ضلالتهم ، وإلا فالقرآن مخلوق عندهم لا محالة ؛ فقد انكشف للعلماء منهم هذه المقالة يقدمون رجلا نحو الاهتزال فلا يتجاسرون ، ويؤخرون أخرى نحو أصحاب الحديث ليستروا فلا يتظاهرون . إن قلنا هم ما مذهبكم في القرآن ؟ قالوا قديم غير مخلوق ، وإن قلنا فالقرآن ليس هو السور المسورة والآيات المسطرة في الصحف المطهرة . أليس هو المحفوظ في صدور الحافظين . أليس هو المسموع من ألسنة التالين ؟ قالوا إنما هو حكايته وما أشرتم إليه عبارته ، وأما القرآن فهو قائم في نفس الحق غير ظاهر في إحساس الخلق فانظروا معاشر المسلمين إلى مقالة المعتزلة كيف جاءوا بها في صورة أخرى .

ثم ساق الكلام في بيان أن القرآن اسم لهذا الكتاب العربي الذي نزل به جبرائيل من رب العالمين على قلب رسوله ﷺ وأجراه على لسانه . وأن الله تعالى تكلم به حقاً فسمعه منه جبرائيل . فأداه إلى رسوله فأداه الرسول ﷺ إلى الأمة .

فصل

فإن شيخ الإسلام : أول ما ظهر إنكار أن الله سبحانه يتكلم بصوت في أثناء المنة الثالثة ، فإنه لما ظهرت الجهمية المعطلة في إماره أبي العباس المأمون وأدخلته في آرائها بعد أن كثفوا أدلاء مقموحين ، ومؤلا . كان عندهم أن الله لا يتكلم أصلاً بحرف ولا صوت ولا معنى ولا يرى ، ولا هو مستو على عرشه ، لا علم ولا حياة ولا إرادة ولا حكمة تقرب به فلما وقعت المحنة وثبت

الله خلفاء الرسل وورثة الأنبياء على ما وردوه عن الأنبياء والمرسلين . وعلموا
أن باطل أولئك هو اتفاق مشتق من أقوال المشركين والصابئين الذين هم أعداء
الرسل وسوس الملك . وظهر للأمة سوء مذاهب الجهمية وما فيها من التعطيل
ظهر حينئذ عيا الله بن سعيد بن كلاب البصري وأثبت الصفات موافقة لأهل
السنة ، ونفى عنها الخلق ردأ على الجهمية والمعتزلة . ولم يفهم لنفي الخلق عنها
معنى إلا كرمها قديمة قائمة بذاته سبحانه . فأنبت قدم العلم والسمع والبحر
والكلام وغيرها ، ورأى أن القديم لا يتصور أن يكون حروفاً وأصواتاً لما
فيها من التعاقب وسبق بعضها بعضاً . فجعل كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق
هو مجرد معنى أو معانٍ محصورة ، وسلك طريقة غالف فيها المعتزلة . ولم
يوافق فيها أهل الحديث في كل ما هم عليه . فلزم من ذلك أن يقول إن الله لم
يتكلم بصوت وحرف وتبعه طائفة من الناس .

وانكر ذلك الإمام أحد وأصحابه كلهم . والبخاري صاحب الصحيح .
فقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة : قلت لأبي : يا أبت إن قوماً يقولون
إن الله لم يتكلم بصوت ، فقال يا بني هؤلاء الجهمية إنما يدورون على التعطيل
يريدون أن يلبسوا على الناس على تكلم بصوت .

ثم قال حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي حدثنا الأعمش حدثنا مسلم بن
صبيح عن مسروق عن عبد الله قال : إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء
بكر السلسلة على الصفا . وصرح البخاري بأن الله يتكلم بحرف وصوت ،
وذكر في كتابه الصحيح حديث جابر : يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه
من بعد كما يسمعه من قرب ، فاحتج به في الباب وإن ذكره تعليقاً . وذكر عن
مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا
فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربهم ونادوا : ماذا قال
ربكم ؟ قالوا الحق .

وكذلك ابن القاسم صاحب مالك صرح في رسالته في السنة : إن الله يتكلم
بصوت وهذا لفظه قال : والإيمان بأن الله كلم موسى بن عمران بصوت سمعه

موسى من الله تعالى لا من غيره ، فن قال غير هذا أو شك فقد كفر ، حكى ذلك ابن شيكر في الرد على الجهمية عنه .

وكذلك أبو الحسن بن سالم شيخ سهل بن عبد الله التستري صرح بذلك ، وكان الحارث المحاسبي ينكر أولاً أن الله يتكلم بصوت ثم رجع عن ذلك ، وحكى عنه السكلاهاذى في كتاب (التعرف لمذهب التصوف) أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت ، وهذا آخر قوله كما ذكره معمر بن زياد الأصماني في أخبار الصوفية أن الحارث كان يقول : إن الله يتكلم بلا صوت ثم رجع عن ذلك .

وكذلك قال إمام الأئمة محمد بن عزيمة وأبو نصر السجري وشيخ الإسلام الانصارى وأبو عمر الطننكي ، كلهم يصرح أن الله تعالى يتكلم بصوت . والبخارى في كتاب خلق الأعمال .

فصل

منشأ النزاع بين الطوائف أن الرب تعالى هل يتكلم بمشيئة أم كلامه بغير مشيئته على قولين . فقالت طائفة : كلامه بغير مشيئته واختياره ، ثم انقسم هؤلاء أربع فرق . قالت فرقة : هو فيض قاهر منه بواسطة العقل الفعال على نفس شريفة فتكلمت به كما يقول ابن سينا وأتباعه وينسبونه إلى أرسطو .

وفرقة قالت : بل هو معنى قائم بذات الرب تعالى هو به متكلم ، وهو قول السكلاية ومن تبعهم . وانقسم هؤلاء فرقتين . فرقة قالت : هو معان متعددة في أنفسها أمر ونهى وخبر واستخبار ، ومعنى جامع لهذه الأربعة . وفرقة قالت : بل هو معنى واحد بالعين لا ينقسم ولا يتبعض .

وفرقة قالت : كلامه هو هذه الحروف والأصوات ، خلقها خارجة عن ذاته ، فصار بها متكلماً . وهذا قول المعتزلة وهو في الأصل قول الجهمية تلقاه عنهم أهل الاعتزال فنسب إليهم .

وفرقة قالت : يتكلم بقدرته ومشيئته كلاماً قائماً بذاته سبحانه كما يقوم به

سائر أفعاله لكنه حادث النوع . وعندهم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن متكلماً كما قاله من لم يصرفهم من المتكلمين أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن ، فقول هؤلاء في الفعل المتصل كقول أولئك في الفعل المنفصل . وهذا قول الكرامية .

وفرقة قالت : يتكلم بمشيئته ، وكلامه سبحانه هو الذي يتكلم به الناس كله حقه وباطله وصدقه وكذبه ، كما يقوله طوائف الاتحادية .

وقال أهل الحديث والسنة : إنه لم يزل سبحانه متكلماً إذا شاء ويتكلم بمشيئته ولم تتجدد له هذه الصفة ، بل كونه متكلماً بمشيئته هو من لوازم ذاته المقدسة ، وهو مأثور عن خلفه بذاته وصفاته وكلامه ، ليس متحداً بهم ولا حالاً فيهم .

واختلفت الفرق هل يسمع كلام الله على الحقيقة ؟ فقالت فرقة : لا يسمع كلامه على الحقيقة إنما يسمع حكايته والعبارة عنه ، وهذا قول الكلالية ومن تبهمهم . وقالت بقية الطوائف بل يسمع كلامه حقيقة ، ثم اختلفوا فقالت فرقة يسمعه كل أحد من الله ، وهذا قول الاتحادية . وقالت فرقة : بل لا يسمع إلا من غيره ، وعندهم أن من لم يسمع كلام الله منه ، فهذا قول الجهمية والمعتزلة .

وقال أهل السنة والحديث يسمع كلامه سبحانه منه تارة لا واسطة كما سمعه موسى وجبرائيل وغيره ، وكما يكلم عباده يوم القيامة ، ويكلم أهل الجنة ، ويكلم الأنبياء في الموقف ، ويسمع من المبلغ عنه كما سمع الأنبياء والوحى من جبرائيل تبليغاً عنه ، وكما سمع الصحابة القرآن من الرسول ﷺ عن الله ، فسموا كلام الله بواسطة للمبلغ ، وكذلك نسمع نحن بواسطة التالئ .

فإذا قيل : المسموع مخلوق أم غير مخلوق ؟ قيل إن أردت المسموع عن الله فهو كلامه غير مخلوق ، وإن أردت المسموع من المبلغ فقه تفصيل ، فإن سألت عن الصوت الذي ذوى به كلام الله فهو مخلوق ، وإن سألت عن الكلام المؤدى بالصوت فهو غير مخلوق ، والذين قالوا إن الله يتكلم بصوت أربع فرق : فرقة قالت : يتكلم بصوت مخلوق منفصل عنه ، وهم المعتزلة .

وفرقه قالت: يتكلم بصوت قديم لم يزل ولا يزال ، وهم السامية واللاتانية .
 وفرقة قالت: يتكلم بصوت حادث في ذاته بعد أن لم يكن ، وهم السكرامية .
 وقال أهل السنة والحديث : لم يزل الله متكلماً بصوته إذا شاء .
 والذين قالوا لا يتكلم بصوت فرقان : أصحاب الفيض ، والقائلون إن
 الكلام معنى قائم بالنفس .

واختلفت الطوائف في معنى الكلام ، فقالت طائفة هو حقيقة في
 المعنى ، مجاز في اللفظ ، وهذا قول الأشعري ، وقالت طائفة هو حقيقة في
 الألفاظ ، مجاز في المعنى ، وهذا قول المعتزلة ، وقالت طائفة : بل هو حقيقة
 في اللفظ والمعنى ، فأطلانه على اللفظ وحده حقيقة ، وعلى المعنى وحده حقيقة ،
 وهذا قول أبي المعالي الجويني وغيره .

وقالت طائفة : بل الكلام حقيقة في الأمرين على سبيل الجمع ، فكل
 منها جزء ومجمله فدلالته عليهما بطريق المطابقة ، ودلالته على كل واحد منهما
 بمفرده بطريق التضمين ، وهذا قول أكثر العقلاء ، فإنما استحق الاسم لفظه
 ومقتضاه ، كما أن الإنسان إنما استحق اسم الإنسان لجسمه ونفسه ، فجموعهما
 هو الإنسان .

وقالت طائفة : بل هو حقيقة في النفس ، مجاز في البدن . وعكس ذلك
 طائفة . وقالت طائفة : يطلق على كل منهما إنه إنسان بطريق الاشتراك .
 والتحقيق أنه اسم لهذه الذات المركبة من النفس والبدن ، فهذا اختلافهم
 في الناطق ونطقه .

فصل

واتفقوا على أنه يمكن أن يوجد صوت بلا حرف ، واختلفوا هل يمكن
 وجود حرف نطق بلا صوت ؟ على القولين ، وهي مسألة فقهية أصولية بيني
 عليها أن كل موضع اعتبر فيه النطق هل يشترط أن يسمع نفسه أو يكون

بحيث لا يسميها ، فشرط ذلك أصحاب الشافعي والمتأخرون من أصحاب أحمد .
ولم يشترطه أصحاب أبي حنيفة ، وهذا أقوى ، فإن حركة اللسان تميز الحروف
بعضها من بعض وإن لم يكن هناك صوت ، وقد قال تعالى (لا تحرك به لسانك
لتعجل به) فدل على أن تحريك اللسان بحروفه مقدور داخل تحت النهي .

فصل

في الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الصفات المقدسة العلية ، وكسر
طاغوت أهل التعطيل الذين قالوا : لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شيء من صفات ذى الجلال والإكرام .

قالوا : الأخبار قسبان ، متواتر وآحاد ، فالتواتر وإن كان قطعى السند
لكنه غير قطعى الدلالة ، فإن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين ، وهذا قدحوا
في دلالة القرآن على الصفات ، والآحاد لا تفيد العلم . فسدوا على القلوب
معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ،
وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات إختيالية سموها قواطع عقلية ،
وبراهين عقلية ، وهى فى التحقيق (كسراف بقية بحسبه العلمان ماء حتى إذا
جاءه لم يجد شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) .

ومن المصعب أنهم قدموها على نصوص الوحى وعزلوها لأجلها النصوص .
والكلام على ذلك فى عشر مقامات .

(أحدها) فى بيان إفادة النصوص الدلالة القاطعة على مراد المتكلم ،
وقد تقدم إنباع الكلام فى ذلك .

(الثانى) أن هذه الأخبار التى زعموا أنها آحاد موافقة للقرآن مفسرة له
مفصلة لما أجمله وموافقة للتواتر منها .

(الثالث) بيان وجوب تلقها بالقول .

(الرابع) إفادتها للعلم واليقين .

(الخامس) يان: أنها لو لم تعد اليقين ، فأقل درجاتها أن تفيد الظن
الراجح ، ولا يتمتع لإثبات بعض الصفات والأفعال به .
(السادس) إن الظن العاقل بها أقوى من الجزم المسند إلى تلك لقضائها
الوهمية الخيالية .

(السابع) بيان أن كون الشيء قطعياً أو ظنياً أمر نسبي إضافي لا يجب
الاشتراك فيه ، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به
الرسول ﷺ وسرعة أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم .
(الثامن) بيان الإجماع المعلوم على قبولها وإثبات الصفات بها .

(التاسع) بيان أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ، قضية كاذبة باتفاق
العقلاء إن أخذت علمية كلية ، وإن أخذت خاصة جزئية لم تعد في الاستدلال
بجملة أخبار الآحاد على الصفات .

(العاشر) جواز الشهادة له سبحانه بما دلت عليه هذه الأخبار ، والشهادة
على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله .

أما المقام الأول فقد تقدم تقريره . وأما المقام الثاني ، فنقول هذه الأخبار
الصحيحة في هذا الباب موافقة القرآن ، ويدل على مثل ما دلت عليه ، فهي مع
القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين ، وهما كما قال
النجاشي في القرآن : إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة ،
ومعلوم أن مطابقة هذه الأخبار للقرآن وموافقتها له أعظم من مطابقة
التوراة للقرآن .

فلما كانت الشهادة بأن هذه الأخبار والقرآن بخروجان من مشكاة واحدة
فنحن نشبه الله على ذلك شهادة على القطع والبت ، إذ شهد خصومتنا شهادة
الزور أنها تخالف العقل وما يضرها أن تخالف تلك العقول المنكوسة إذا
وافقت الكتاب وفطرة الله التي فطر عباده عليها والعقول المؤيدة بنور الوحي
وكذلك شهادة ورقة بن نوفل بموافقة القرآن لما جاء به موسى .

فإذا كان في القرآن أن له علماً وفددة ، فذكرنا قول النبي ﷺ اللهم

إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك ، وكذلك قوله في الحديث الآخر : اللهم إني أسألك بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ، كان هذان الخبران مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية . وكذلك قوله في الحديث لأهل الجنة وأهل عليكم رضوانى ، وقوله في حديث الشفاعة : إن ربى غضب اليوم غضباً لم ينضب قبله مثله ، وأحاديث : إن الله يحب كذا ويكره كذا ، وأحاديث إن الله يعجب من كذا ، وأحاديث ذكر للشبهة ، وأحاديث الكلام والتكليم ، وأحاديث الرؤية والتجلى وأحاديث الوجه وأحاديث اليدين وأحاديث المعجى والنزول والإتيان ، وأحاديث علو الرب على عرشه واستوائه عليه ومواقفه ، وحديث نزله بالصوت وقربه من داعيه وعابديه ، وغير ذلك من الأحاديث للوافقة للقرآن ، كان قول للبطل : هذه الأحاد لا تفيد العلم ، بمنزلة قول من قال في قصص القرآن إنها لا تفيد العلم .

وهكذا قال المبطلون سواء وإن اختلفت جهة إبطال العلم عندهم من نصوص الوحى ، فمصوص القرآن عندهم لا تفيد علماً من جهة الدلالة ، وهذه لا تفيد علماً من هذه الجهة ومن جهة السند ، وهذا إبطال لدين الإسلام رأساً ، بل ذكر هذه الأحاديث بمنزلة ذكر أخبار العماد والجنة والنار التى شهدت بما شهود به القرآن ، وبمنزلة الأخبار الواردة في قصص الأولين وأخبار الأنبياء للوافقة لما في القرآن .

ومن هذا أخبار الأحاديث الصحيحة الروية في أسباب نزول القرآن وبيان المراد منه ، فإنها تشهد باتفاق القرآن والحديث ، فهذه الأحاديث تقر نصوص القرآن وتكشف معانيها كشافاً مفصلاً ، وتقرب المراد وتدفع عنه الاحتمالات ، وتفسر الجمل منه وتبينه وتوضحه لتقوم حجة الله به ، ويعلم أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه ، وأنه بلغ ألقاه ومعانيه بلاغاً عينا حصل به العلم اليقضى ، بلاغاً أقام السجدة ، وتقطع المعذرة وأوجب العلم ، وبينه أحسن البيان وأوضحه .

ولهذا كان أئمة السلف وأتباعهم يذكرون الآيات في هذا الباب ، ثم يتبعونها

بالأحاديث الموافقة لها ، كما فعل البخارى ومن قبله ومن بعده من المصنفين فى السنة ، فإن الامام أحمد وإسحاق بن راهويه وغيرهما يحتجون على صحة ما تضمنته أحاديث النزول والرؤية والتكليم والوجه واليدين والإيمان والمجى بما فى القرآن ، ويثبتون اتفاق دلالة القرآن والسنة عليها ، وأنها من مشكاة واحدة ولا يشكر ذلك من له أدنى معرفة وإيمان . وإنما يحسن الاستدلال على معانى القرآن بما رواه الثقات عن الرسول ﷺ ورثة الأنبياء ، ثم ينبعون ذلك بما قاله الصحابة والتابعون أئمة الهدى .

وهل يخفى على ذى عقل سليم أن تفسير القرآن بهذه الطريق خير مما هو مأخوذ عن أئمة الضلال وشيوخ التجهم والاعتزال كالمريسي والجبائي والنظام والعلاف وأضرابهم من أهل التفرق والاختلاف الذين أحدثوا فى الإسلام ضلالات وبدعاً ، وفرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، وتقطعوا أمرهم بينهم كل حزب بما لديهم فرحون .

إذا لم يجوز تفسير القرآن وإثبات ما دل عليه ، وحصول العلم اليقيني بمن رسول الله ﷺ الصحيحة الثابتة . وكلام الصحابة وتابعيهم ، أن يجوز أن يرجع فى معان القرآن إلى تحريفات جهم وشيعته ، وتأويلات العلاف والنظام والجبائي والمريسي وعبد الجبار وأتباعهم من كل أسمى أجمعى القلب واللسان ، بعيد عن السنة والقرآن ، مغمور عند أهل العلم والإيمان ؟ فإذا كانت أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً ، فجميع ما يذكره هؤلاء من اللغة والشعر الذى يحرفون به القرآن والسنة أولى وأحرى أن لا يفيد علماً ولا ظناً .

فمن المعلوم بالضرورة أن المجازات والاستعارات والتأويلات التى استفادوها من اللغة والشعر الذى لم يتقله إلا الأحاد ، دون ما يستفاد من نقل أهل الحديث ، وعلمنا بمراد هذا الناظم والناثر من كلامه ، دون علمنا بمراد الله ورسوله والصحابة من كلامهم بكثير . فإذا كان هذا دون كلام الله ورسوله فى النقل والدلالة لم يكن حل معانى القرآن عليه بأولى من حلها على معنى الحديث

الآثار ، وإذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بمعناه إلا من جهة نقل الشعر وخرائب اللغة ووحشها ، وأفهام الجهمية والمعتلة ، لا من طريق نقل الأحاديث والآثار خطت دلالة الكتاب والسنة ، وسقط الاستدلال بهما ، وحصلت لنا الحوالة على أفراس الجحوس وورقة الصابئين وتلامذة الفلاسفة وأوقاف المعتزلة .

ثم لو ثبت بنقل العدل عن العدل أن الشاعر والتأثر أرادوا ذلك المعنى بهذا اللفظ لم يكن إثبات اللغة بمجرد هذا الاستعمال أول من إثباتها بالاستعمال المنقول عن رسول الله ﷺ وأصحابه ، ولا أول من استعمال القرآن المطرد في نظائر ذلك اللفظ ، فإن اللفظ في القرآن يكون له نظائر يعرف معناه باطراد ذلك المعنى في تلك النظائر دعوم المعنى لموارد استعمال ذلك اللفظ ، ولهذا تسمى تلك الألفاظ كنظائر ، وفيها صنفت كتب الوجوه والنظائر ، فالوجوه الألفاظ المشتركة ، والنظائر الألفاظ المتواطئة (الأول) فيما اتفق لفظه واختلف معناه (والثاني) فيما اتفق لفظه ومعناه .

فحمل كلام الله سبحانه على ما يؤخذ من النظائر في كلامه وكلام رسوله وكلام أصحابه الذين كانوا يتخاطبون بلفظه ، والتابعين الذين أخذوا عنهم أولى من حمل معانيه على ما يؤخذ من كلام بعض الشعراء والأعراب ، فالاحتكاك يتطرق إلى فهم كلام الله ورسوله وأصحابه كما يتطرق إلى فهم كلام أولئك في نظمهم ونثرهم ، فأيقدر من احتكاك بجاز وإضمار واشتراك وغيره ، فتطرقه إلى كلامهم أكثر ، وهذا كله على طريق النزول وإلا فالأمر فوق ذلك ، وهذا يقين بطريقتين :

(أحدهما) بيان استقامة هذه الطريق .

(الثاني) بيان أنه لا طريق يقوم مقامها .

فأما المقام الأول فبيان من وجوه (أحدها) أن النبي ﷺ بين لأصحابه القرآن لفظه ومعناه ، فبلغهم معانيه كما بلغهم ألفاظه ، ولا يحصل البيان والبلاغ المقصود إلا بذلك قال تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال (هذا بيان للناس) وقال تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وقاله .

تعالى (فإنما يرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون) وقال تعالى (كتاب فصلت آياته) أى بينت وأزيل عنها الإجمال ، فلو كانت آياته مجملة لم تكن قد فُهِمَت . وقال تعالى (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) وهذا يتضمن بلاغ المعنى وأه فى أعلى درجات البيان .

فن قال إنه لم يبلغ الأمة معانى كلامه وكلام ربه بلاغاً مبيناً ، بل بلغهم ألفاظه ، وأحاطهم فى فهم معانيه على ما يذكره هؤلاء ، لم يكن قد شهد له بالبلاغ . وهذا هو حقيقة قولهم حتى أن منهم من يصرح به ويقول : إن المصلحة كانت فى كتاب معانى هذه الألفاظ ، وعدم تبليغها للأمة ، إما لمصلحة الجهور ، ولكونهم لا يفهمون المعانى إلا فى قوالب الحسيات وضرب الأمثال ، وإما ليقال الكادحون ثواب كدحهم فى استنباط معانيها واستخراج تأويلاتها من حشيت الفلك وغرائب الأشعار ، ويفرغون بأعكارهم الدقيقة على صرنها عن حقائقها ما أمكنهم .

وأما أهل العلم والإيمان فيشهدون له بما شهد الله به وشهدت به ملائكته وخيار الفروع أنه بلغ البلاغ المبين للقاطع للمد المقيم للصحة ، للموجب للعلم واليقين لفظاً ومعنى والجزم بتبليغه معانى القرآن والسنة كالجزم بتبليغه الألفاظ ، بل أعظم من ذلك ، لأن الفاظ القرآن والسنة إنما يحفظها خواص أئمة . وأما المعانى التى بلغها فإنه يشترك فى العلم بها العامة والخاصة .

ولما كان بالجمع الأعظم الذى لم يجمع لأحد مثله قبله ولا بعده ، فى اليوم الأعظم فى المكان الأعظم ، قال لهم : أنتم مستولون على ما أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك قد بلغت وأدبت ونصحت . ورفع أصبعه الكريمية إلى السماء رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شئ . قائلاً : اللهم اشهد ، فسكنا شهدنا تلك الأصبع الكريمية وهى مرفوعة إلى الله . وذلك اللسان الكريم وهو يقول : اللهم اشهد ، ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين وأدى رسالته ربه كما أمر ونصح أمته . به النصيحة ، وكشف لهم طرائق الهدى : وأوضح لهم معالم الدين ، وتركهم

على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، فلا يحتاج مع كشفه وبيانه إلى تنطع المنطعين.
 فالحمد لله الذي أغنانا بوحيه ورسوله عن تكلفات المكلفين .

قال أبو عبد الرحمن السلمي أحد أكابر التابعين الذين أخذوا القرآن ومعانيه عن مثل عبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وتلك الطليقة ، حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

فأصحابنا أخذوا عن رسول الله ﷺ ألفاظ القرآن ومعانيه ، بل كانت عنايتهم بأخذ المعاني أعظم من عنايتهم بالألفاظ ، يأخذون المعاني أولاً ، ثم يأخذون الألفاظ ليعبطوا بها المعاني حتى لا تشذ عنهم .

قال حبيب بن عبد الله البجلي وعبد الله بن عمر : تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فزددنا إيماناً .

فإذا كان الصحابة نقلوا عن نبيهم معاني القرآن كما تلقوا عنه ألفاظه لم يحتاجوا بعد ذلك إلى لغة أحد ، فنقل معاني القرآن عنهم كنقل ألفاظه سواء ، ولا يقدح في ذلك تنازع بعضهم في بعض معانيه كما وقع من تنازعهم في بعض حروفه وتنازعهم في بعض السنة لحفاء ذلك على بعضهم ، فإنه ليس كل فرد منهم تلقى من نفس الرسول صلى الله عليه وسلم بلا واسطة جميع القرآن والسنة ، بل كان بعضهم يأخذ عن بعض ويشهد بعضهم في غيبة بعض ، وينسب هذا بعض ما حفظه صاحبه . قال البراء بن عازب : ليس كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله ﷺ ولكن كان لا يكذب بعضنا بعضاً .

الوجه الثاني : أن الله سبحانه أنزل على نبيه الحكمة كما أنزل عليه القرآن وامتن بذلك على المؤمنين ، والحكمة هي السنة كما يقال غير واحد من السلف ، وهو كما قالوا فإن الله تعالى قال (واذكرونا ما ينزل في بيوتكم من آياته الله

والحكمة (فنوع المتلو إلى ثوعين آيات وهي القرآن ، وحكمة وهي السنة ، والمراد بالسنة ما أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى القرآن كما قال صلى الله عليه وسلم : « ألا إني أوتيت للكتاب ومثله معه ، ألا إنه مثل القرآن وأكثر » .

وقال الأوزاعي عن حسان بن عطية كان جبرائيل ينزل بالقرآن والسنة ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن . فهذه الأخبار التي زعم هؤلاء أنه لا يستفاد منها علم ، نزل بها جبرائيل من عند الله عز وجل كما نزل بالقرآن ، وقال إسماعيل بن عبد الله : ينبغي لها أن تحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها بمنزلة القرآن .

لوجه الثالث : أن الرجل لو قرأ بعض مصنفات الناس في النحو والطب أو غيرها أو قصيدة من الشعر ، كان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك وكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه ، فإذا كان السابقون يعلمون أن هذا كتاب الله وكلامه الذي أنزله إليهم ومداهم به وأمرهم باتباعه ، فكيف لا يكونون أحرص الناس على فهمه ومعرفة معناه من جهة العادة العامة والعادة الخاصة ، ولم يكن للصحابة كتاب يدرسونه وكلام يحفظون يتفقهون فيه إلا القرآن وما سمعوه من نبيهم صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا إذا جلسوا يتذكرون إلا في ذلك .

قال البخاري : كان الصحابة إذا جلسوا يتذكرون كتاب ربهم وسنة نبيهم ، ولم يكن بينهم رأى ولا قياس ، ولم يكن الأمر بينهم كذا وفي الآخرين : قوم يقرءون القرآن ولا يفهمونه ، وآخرون يتفقهون في كلام غيرهم ويدرسونه ، وآخرون يشتغلون في علوم آخر وصنعة اصطلاحية ، بل كان القرآن عندهم هو العلم الذي يحتنون به حفظاً ونهماً وعلاً وتفهماً ، وكانوا أحرص الناس على ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم ، وهو يعلم تأويله ويلفهم إياه كما يلفهم لفظه .

فنال المتع أن يكونوا يرجعون إلى غيره في ذلك ، ومن الممتنع أن لا تتحرك

نفوسهم لمعرفته ، ومن الممتع أن لا يعلمهم إياه وهم أحرص الناس على كل سبب ينال به العلم والمهدي ، وهو أحرص الناس على تعليمهم وهدايتهم ، بل كان أحرص الناس على هداية الكفار بما قال تعالى (إن نحرص على هدام فإن الله لا يهدي من يضل) وكان أعلم الناس بتفاصيل الأسماء والصفات وحقايقها ، وكان أفصح الناس في التمييز عنها وإيضاحها وكشفها بكل طريق كما يفعله بإشارته وحاله كما في الصحيح عن عمر قال : رأيت رسول الله ﷺ وهو يقول : يقبض الله سمواته بيده والأرض باليد الأخرى ، وجعل رسول الله ﷺ يقبض يده ويسطها بحكي دبه تبارك وتعالى ، تحقيقاً لإثبات اليد وصفة القبض والبسط ، لا تشبيهاً وتخيلاً .

وقال سعيد بن جبير : سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية (إن الله بأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سمياً بصيراً) موضع إبهاما على أذنه والحق تلبها على عينه وقال هكذا سمعت رسول الله ﷺ يقرأها ويضع أصبعه ، رواه أبو داود وغيره . وفي حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ : آخر من يدخل الجنة رجل ، فذكر الحديث وفيه قالوا لِمَ ضحكك يا رسول الله ؟ قال : لضحك الرب منه حتى قال أتجراؤني وأنت رب العالمين .

وفي حديث عبيد الله بن مقسم أنه رأى ابن عمر حين حكى رسول الله ﷺ قال : يأخذ الله سمواته وأرضه بيده فيقول أنا الله فيقبض أصابعه ويسطها ، وفي لفظ : يرفع رسول الله ﷺ يده بحكي دبه .

وفي حديث نافع عن ابن عمر يرفعه يأخذ الله السموات والأرض فيدحرجها كما يدحرج بالكرة ، ما زال يقولها حتى رجف به المنبر .

وقال ابن وهب حدثنا أسامة بن زيد عن أبي سلمة عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان على المنبر يحطب فقال : يأخذ الله سمواته وأرضه فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما يقول الفلام بالكرة : أنا الله الواحد العزيز .

وفي الباب حديث أبي الضحى عن ابن عباس : مرّ يهودى فقال :

يا أبا القاسم ، ما تقول إذا وضع الجبار السماء على هذه ، والأرض على ذه . الحديث .

وفي حديث النبي ﷺ «والذي نفسي بيده لقلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن إذا شاء قال به هكذا ، وأوماً بيده ، وإذا شاء قال به هكذا ، وأوماً بيده .

وفي حديث ثابت عن أنس عن النبي ﷺ (فلما تجلى رب الجبل) وأشار أنس بطرف إصبعه على أول بنان من الخنصر ، وكذلك أشار ثابت ، فقال له حميد ما تريد بهذا يا أبا محمد ؟ فرفع ثابت يده فضرب بها صدره ضربة شديدة وقال من أنت يا حميد ؟ يحدثنى أنس عن النبي ﷺ وتقول أنت ما تريد بهذا ؟ ورواه عبد الله بن أحمد حدثني أبي قال حدثنا معاذ ذكره ، قال أحمد : يعني إنما أخرج طرف الخنصر وأرأناه معاذ . وقال أبو هريرة : قال رسول الله ﷺ «سألت ربي الصفاعة لأمي فقال : لك سبعون ألفاً بغير حساب . قلت رب زدني . قال فإن لك هكذا وهكذا ، وحتى بين يديه وعن يمينه وعن شماله .

وقال أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ «تكون الأرض يوم القيامة خربة واحدة يشكفوها الجبار بيده كما يشكف أحكم بيده خبثته في السفر كزولا لأهل الجنة ، ومن هذا حديث الأبطح . وقوله «إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه قعد أربع أصابع ، وإن له أطيطاً كأطيط الرحل إذا ركب من ثقله ، وقال عمر بن الخطاب : إذا جلس الرب عز وجل على الكرسي سمع له أطيط كأطيط الرحل الجديد ، فأنشعر رجل عند وكيع وهو يرويه فغضب وقال : أدركنا الأعمش وسفيان يحدثن بهذه الأحاديث ولا يشكرونها .

ومن ذلك قوله «إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر مصوراً ليس دونه سحب ، تحقيقاً لثبوت الرؤية ونفياً لاحتمال ما يوم خلانها ، فأنى بغاية البيان والإيضاح . وكذلك قوله ﷺ «الله أشد فرحاً بتوبة عبده من

أحدكم أضل راحلته بأرض دوية مهلكة عليها طعامه وشرابه فطلبها حتى يئس منها ، فاضطجع في أصل شجرة فرأى راحلته عليها طعامه وشرابه ، فقام فأخذها فجعل يقول من شدة الفرح : اللهم أنت عبيدي وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح ، هذه ألفاظ رسول الله ﷺ ثم قال : كيف ترون فرح هذا راحلته ؟ قالوا عظيماً يا رسول الله . قال : فوالله أنه أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا راحلته .

فهذا الكشف والبيان والإيضاح لا مزيد عليه تقرير لثبوت هذه الصفة ، ونفي الإجمال والاحتمال عنها .

وكذلك قوله في حديث النداء « فيناديهم بصوت » فذكر الصوت تحقيقاً لصفة النداء وتقريباً ، ولو لم يذكره لدل عليه لفظ النداء ، كما لو قيل : يعلم يعلم ويقدّر بقدرة ويبصر ببصر ، وهذا ونحوه إنما يراد به تحقيق الصفة وإثباتها ، لا تشبيه الموصوف وتمثيله ، كما أن قوله (ليس كمثل شيء) إنما سبق لإثبات الصفات وعظمتها لا لنفيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمي في قوله (ليس كمثل شيء) قال معناه هو أحسن الأشياء وأجملها . وقالت الجهمية : بمعناه ليس هناك شيء .

ومن هذا حديث الصورة وقوله « خلق آدم على صورة الرحمن » لم يرد به تشبيه الرب وتمثيله بالمخلوق . وإنما أراد به تحقيق الوجه وإثبات السمع والبصر والكلام صفة وعلا ، والله أعلم .

الوجه الرابع : أنهم كانوا يسألونه عما يشك عليهم من الصفات فيجيبهم بتقريرها ، لا بالجهاز والتأويل الباطل ، كما سأله أبو ذؤين العقيلي عن صفة الضحك لما قال : بنظر إليكم أذلين مشفقين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب ، فتهجب أبو ذؤين من ضحك الرب تعالى وقال : يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ فقال رسول الله ﷺ نعم فقال : لن نعدم من رب يضحك خيراً . والجهمي لو سئل عن ذلك لقال لا يجوز عليه الضحك كما لا يجوز عليه الاستواء والنزول والإتيان والجمي .

وكذلك لما أخبرهم رسول الله عن رؤية الرب تعالى فهموا منها رؤية
العبان لا مزيد العلم ، كما استشكل بعضهم ذلك وقال : يا رسول الله كيف يسمع
الخلايق وهو واحد ونحن كثير ؟ وهذا السائل أبو دزين أيضاً ، فقرر رسول
الله ﷺ فهمه وقال : سأخبرك بمثل ذلك في آلاء الله ، أليس كلكم يرى القمر
عنائياً به ؟ قال بلى ، قال فافقه أكبر ، وهذا يدل على أن القوم إنما أحيوا في
إثبات ذلك على ما دل عليه اللفظ وعلى ما بينه لهم ممن أنزل عليه الوحي لا على
رأى جمهم وجمد ، والنظام والعلاف والمريسي وتلامذتهم ، ولا على غير
ما يتبادر إلى أفهامهم من لغاتهم وخطابهم ، كان يقرر لهم ذلك ويقربه من
أفهامهم بالأمثال والمقاييس العقلية تقرر الحقيقة الصفة .

الوجه الخامس : إن الصحابة قد سمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث
الكثيرة ، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة ، وعلوا بقلوبهم من مقاصده
ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه ،
فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم ، كن كان غالباً لم ير ولم يسمع ، أو سمع
وعلم بواسطة أو وسائل كثيرة ، وإذا كان الصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم
كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيناً قطعاً .

ولهذا قال الإمام أحمد : أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب
رسول الله ﷺ ، ولهذا كان اعتقاد الفرقة الناجية هو ما كان عليه رسول الله
ﷺ وأصحابه ، كما شهد لهم رسول الله ﷺ بذلك في قوله « من كان على مثل
ما أنا عليه وأصحابي ، ثبتت بهذه الوجوه القاطعة عند أهل البصائر ، وإن
كانت ذنوب الظنية عند عمى القلوب : أن الرجوع إليهم في تفسير القرآن الذي
هو تأويله الصحيح المبين لمراد الله هو الطريق المستقيم ، ولهذا نص الإمام
أحمد على أنه يرجع إلى الواحد من الصحابة في تفسير القرآن إذا لم يخالفه غيره
منهم ، ثم من أصحابه من يقول هذا قول واحد ، وإن كان في الرجوع في الفتن
والأحكام إليه روايتان ، ومنهم من يقول : الخلاف في الموضعين واحد ،
وظائفة من أهل الحديث يجدلون تفسيره في حكم الحديث المرفوع .

قال أبو عبد الله الحاكم في مستدركه : تفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع .

ثم من المعلوم أن التابعين بإحسان أخذوا ذلك عن الصحابة وتلفوه منهم ولم يعدلوا عما بلغهم إياه الصحابة ، فإذا كان ذلك يوجب الرجوع إلى الصحابة والتابعين ، فكيف بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ .

وأما الطريق الثاني فن وجوه (أحدها) أن من لم يرجع إلى الصحابة والتابعين في نقل معاني القرآن كما يرجع إليهم في نقل حروفه ، وإلى لغتهم وعادتهم في خطابهم ، فلا بد أن يرجع في ذلك إلى لغة مأخوذة من غيرهم ، لأن فهم الكلام موقوف على معرفة اللغة ، وههنا خمس درجات .

(الدرجة الأولى) أن يأثر عرباً غيرهم فيسمع لغتهم ويعرف مقاصدهم ويقيس معاني ألفاظ القرآن على معاني تلك الألفاظ ، وهذا إنما يستقيم إذا سلم اللفظ في الموضعين من احتمال المعاني المختلفة ، وأن يكون المراد من أحد المتكلمين به مثل المراد به من المتكلم الآخر ، وغايته فيه القياس ، وهو موقوف على اتحاد المعنيين في الكلامين .

ومن المعلوم أن جنس ما دل عليه القرآن ليس من جنس ما يتخاطب به الناس وإن كان بينهما قدر مشترك ، فإن الرسول جاءهم ببيان غيبية لم يكونوا يعرفونها ، وأمرهم بأفعال لم يكونوا يعرفونها ، فإذا عبر عنها بلغتهم كان بين معناه وبين معاني تلك الألفاظ قدر مشترك ، ولم تكن مساوية بها ، بل تلك الزيادة التي هي من خصائص النبوة لا تعرف إلا منه ، ولهذا يسمى كثير من الناس هذه الألفاظ حقائق عقلية شرعية باعتبار أن تلك الخصائص داخلة في مسيلها ، وهي لا تعلم إلا بالشرح ، وبعضهم يجعلها مجازات لغوية لأجل تلك العلاقة التي بين تلك الخصائص وبين المعاني القوية ، وبعضهم يجعلها متواطئة باعتبار القدر المشترك بينهما ، وإن كان الشرع خصصها ببعض محالها ، كما يقع التخصيص لغة وعرفاً ، فالتخصيص يكون لغوياً تارة وعرفياً تارة ، فهي لم تنقل عن معانيها القوية بالكلية ، ولم تبق على ما هي عليه في أصل الوضع ،

بل خصت تخصيصاً شرعياً ببعض مواردها ، كما خص بعض الألفاظ تخصيصاً
 حرفياً ببعض موارده ، ولا يسمى مثل هذا نقلاً ولا اشتراكاً ولا مجازاً ،
 وإن سمي بذلك ، فليس الشأن في التسمية وبعود النزاع لفظياً .

(الدرجة الثانية) أن يسمع اللغة عن نقل الألفاظ عن العرب نظماً ونثراً
 وكل ما يعترى نقل الحديث من الآفات فهو هنا أكثر ، وهذا أمر معلوم
 لمن كان خبيراً بالواقع فيرد على نقل اللغة ومعرفة مراد المتكلم من ألفاظها أكثر
 مما يرد على نقل الحديث ومعرفة مراد الرسول به ، لأن الهمم والدواهي توفرت
 على نقل كلام الله سبحانه ورسوله وفهم معانيه ما لم تتوفر على كلام غيره وفهم
 معانيه ، مع تكفل الله سبحانه بحفظه وبيانه .

(الدرجة الثالثة) أن يسمع اللغة عن سماع الألفاظ وذكر أنه فهم معناها
 من العرب كالأسمى وابن الأعرابي وأبي عمرو بن النعمان ونحوهم من سماع من
 الأعراب ، ومن هذا الباب كتب اللغة التي يذكرون فيها معاني كلام العرب ،
 ومعلوم أن هذا يرد عليه أكثر مما يرد على من سماع الكلام النبوي من صاحبه
 وقال إنه فهم معناه ويؤتاه لنا بعبارة .

(الدرجة الرابعة) أن ينقل إليه كلام هؤلاء الذين ذكروا أنهم سمعوا
 كلام العرب ، ومن المعلوم أنه يرد على هذا من الاستلة أكثر مما يرد على نقل
 الحديث ومعناه .

(الدرجة الخامسة) أن اللغة بقياس نحوي أو صرفي قد يدخله تخصيص
 لمعارض دارج ، وقد يكون فيه فرق لم يتطعن له واضع القياس القانوني ،
 ومعلوم أن الذي يرد على هذا أكثر من الذي يرد على من ذكر قبله .
 وإذا كان الأمر كذلك : فن لم يأخذ معاني الكتاب والسنة من الصحابة
 والتابعين ومن أخذ عنهم لم يكن له طريق أصلاً إلا ما ذكرناه من هذه الطرق
 التي يرد عليها أضعاف ما يرد على هذه الطريق ، ولا يجوز ترجيح تلك الطرق
 عليها فيلزمه أحد أمرين : إما أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير ،
 (٢٦٢ - مواضع)

ويعدل من الطريق التي فيها من العلوم اليقينية والأمر الإيمانية ما لا يوجد في غيرها ، إل ما هو دونها في ذلك كله ، بل يستبدل باليقين شكاً ، وبالظن الراجح وهماً ، وبالإيمان كفرأ ، وبالهدى ضلالاً ، وبالعلم جهالة وبالبیان عياً ، وبالعبد ظلاً ، وبالصدق كذأ ، وبمحل كلام الله ورسوله على مجازة تحريفأ للكلام عن مواضعه ، ويسميه تأويلاً لتقبله النفوس الجاهلة بحقائق الإيمان والقرآن ، وإما أن يمرض عن ذلك كله ، ولا يجعل للقرآن مفهوماً ، وقد أنزله تعالى بيانأ وهدى وشفاء لما في الصدور .

قال تعالى في أصحاب الطريقين (أفنظّمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) ثم قال في أهل الطريق الثاني (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون) ثم قال في المصنفين الذين يصنفون ما لا يعلم أن الرسول قاله وجاء به بل يعلم أن الرسول جاء بخلافه (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) الآية .

فهذه الطريق المذمومة التي سلكها علماء اليهود ، وقد سلكها أشباههم من هذه الأمة تحقيفاً لقول الصادق المصدوق . أناخذن أمتي مأخذ الأمم قبلها شرأ بشراً وذراعأ بذراع ، وفي لفظ آخر ، أتركبن سنن من كان قبلكم حذف القذة بالقذة ، وكثير من هؤلاء الأشباه يحرفون كلام الله ويكتمونه ، أثلا ينج به عليهم في خلاف أهوائهم ، فتارة يغل كتب الآثار التي فيها كلام رسول الله ﷺ وكلام أصحابه والتابعين وأئمة السنة ويمنع من إظهارها ، وربما أعدمها ، وربما عاقب من كتبها أو وجدها عنده كاشهدها منهم عيانأ ، وكثير من هؤلاء يمنع من تبليغ الأحاديث النبوية وتفسير القرآن بالآثار والأخبار ، حتى إذا جاءت تفاسير الجهمية والمعتزلة ونحرم بالغ في مدحها وقال : إن التحقيق فيها ، وما لم يمكنهم منعه من الكتاب والسنة وكتابه سطوراً عليه بالتحريف وتأويله على غير تأويله ، ثم يعتمدون على آثار موضوعة مكذوبة على رسول الله ﷺ وأصحابه موافقة لأهوائهم وبدعمهم ، فيقولون هذا من عند الله ،

ويحتجون به وبعضون قواعداً ابتدعوها وآراء اخرعوها ، ويسمونهم أصل الدين وهم آخر شيء على الدين .

فصل

قال البخاري : سمعت الحيدى يقول : كنا عند الشافعي فأناه رجل فسأله عن مسألة فقال : قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا ، فقال الرجل للشافعي ما تقول أنت ؟ فقال : سبحان الله تراني في كنيسة ، تراني في بيعة ، ترى على وسطي زناراً ، أقول قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا ، وأنت تقول لي ما تقول أنت ؟

وقال المزني وحرمة عن الشافعي : إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد .

وقال الربيع عن الشافعي : ليس لأحد قول مع سنة فيها رسول الله ﷺ قال الربيع : وسمعت روى حديثاً فقال له رجل : أناخذ بهذا يا أبا عبد الله ؟ فقال : متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد ذهب .

وتذاكر الشافعي وإسحاق بن عمار وأحمد بن حنبل حاضر ، فقال الشافعي : قال رسول الله ﷺ ، وهل ترك لنا عقيل من دار ، فقال إسحاق حدثنا يزيد بن الحسن (ح) وأخبرنا أبو نعيم وعبد بن سفيان عن منصور عن إبراهيم أنهما لم يكوفا يراه - يعني بيع دماغ مكة - فقال الشافعي ليعض من عرفة : من هذا ؟ قال إسحاق بن إبراهيم الحنظلي ، فقال الشافعي : أنت الذي يزعم أهل خراسان أنك تقيهم ، ما أخرجني أن يكون غيرك في موضعك ، فكنت آمر بفرك أذنيه ، أقول قال رسول الله ﷺ وتقول أنت : هؤلاء وطاوس . ومنصور عن إبراهيم والحسن ، وهل لأحد مع رسول الله ﷺ قول .

وروينا عن الربيع عن الشافعي قال : لم اسمع أحداً ينسب طاعة إلى علم أو ينسب خضعة إلى علم بخلاف أن الله سبحانه فرض اتباع أمر رسوله والتسليم لحكمه

لأن الله لم يجعل لاحد بعده إلا اتباعه ، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتابه
الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن ما سواهما تبع لها ، وإنما فرض
الله علينا وعلى من قبلنا وبعدها قبول الخبر عن رسول الله ﷺ ولا يختلف
فيه أحد ، أنه فرض وواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ وقد اتفق
المسلمون على أن حب رسول الله ﷺ فرض بل لا يتم الإيمان والإسلام
إلا بكونه أحب إلى العبد من نفسه ، فضلا عن غيره ، وانفقوا أن حبه
لا يتحقق إلا باتباع آثاره والتسليم لما جاء به والعمل على سنته وترك
ما خالف قوله لقوله ، وهاتان مقدمتان برهانتان لا يحتاجان إلى تقرير .

وقد قال بعض الساف في قوله عز وجل (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم
الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب) قال نزلت في علماء
السوء الذين يفتنون الناس بأدائهم ويكفي في هذا قوله تعالى (فلا وربك
لا يؤمنون حتى يذكرك بما أشعر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسألوا
تسلية) وفرض تحكيمة لم يسقط بوجه بل ثابت بعد موته كما كان ثابتا في حياته .
وايس تحكيمة غناها بالمعاملات دون العمليات كما يقوله أهل الزيغ والالحاد .
وقد انتفع سبحانه هذا الخبر بالقسم لتؤكد بالنفي قبله وأقسم على انتفاء
الإيمان منهم حتى يحكموا رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع ما تنازعوا فيه
من دقيق الدين وجليله وفروعه وأصوله ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى
ينطق الحرج وهو العذيق بما حكم به فتشرح صدورهم لقبول حكمه انشراحا
لا يبق معه حرج ثم يسألوا تسلية أي يتفادوا انقيادا لحكمه .

والله يشهد برسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال أدلة القرآن والسنة
لا تفيد اليقين وأن أحاديث الأسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم بمعزل
عن هذا التحكيم ، وهو يشهد على نفسه بذلك وقد قال تعالى قبل ذلك (ما أيها
الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) الآية وأجمع
المسلمون أن الرد إليه هو الرجوع إليه في حياته والرجوع إلى سنته بعد مماته ،
وانفقوا إن فرض هذا الرد لم يسقط بوجه بل ثابت في حياته وأخباره وآحادهما .

لا تفيد علماً ولا يقيناً لم يكن الرد إليه وجه .

ولما أسئل أهل الزيف والضلال هذا الأصل ردوا ما تنازع فيه الناس من هذا الباب إلى منطق اليونان ، وخیالات الأذمان ، ووحى الشيطان ، وراى فلان وفلان ، زمؤلاء يقتاولهم قوله سبحانه (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكروا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً) والطاغوت اسم لكل ما تعدى حده وتجاوز طوره ، ومعلوم إن هذا الذى يتحاكم إليه أهل الزيف حده أن يكون محكوماً عليه لا حاكماً .

ثم أخبر تعالى عن حال هؤلاء المناكبين إلى غير ما جاء به رسوله ﷺ فقال (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فجاءل الإعراض عما جاء به الرسول والالتفات إلى غيره هو حقيقة النفاق كما أن حقيقة الإيمان هو تحكيمه وارتفاع الحرج عن الصدود بحكمه والتسليم لما حكم به رضى واختياراً ومحبة ، فهذا حقيقة الإيمان ، وذلك الإعراض حقيقة النفاق .

ثم أخبر سبحانه عن عقوبة المعرضين عن التحاكم إليه الراضين بحكم الغير من خلافه في قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فأخبر أن هذا الإعراض عن التحاكم إليه سبب لأن تصييم مصيبة بما قدمت أيديهم كما قال في الآية الأخرى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وقال في المتولين عن حكمه (فلن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) .

قال أبو داود حدثنا حماد بن سلمة عن يعلى بن حكيم عن سعيد بن جبير أنه حدث بحديث فقال له رجل من أهل الكوفة أن الله تعالى يقول في كتابه كتفا وكذا فنضيب سعيد وقال لا أراك تعرض في حديث رسول الله ﷺ ، كان رسول الله ﷺ أعلم بكتاب الله منكم .

فإذا كان هذا إنكارهم على من رخص سنة رسول الله ﷺ بالقرآن فإذا تراهم
قائلين لمن رخصها بأراء المتكلمين ، ومنطق المتفاسدين وأقضية المتكلمين ، وخيالات
للمصنفين ، وسياسات المعتدين ؟

وقه بلال بن سعد حيث يقول : ثلاث لا يقبل معي عمل : الشرك ،
والكفر ، والرأى . قالت : يا أبا عمرو ما الرأى ؟ قل يترك سنة الله ورسوله
ويقول بالرأى .

وقال أبو العالية في قوله عز وجل (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استغوا)
قال أنصاهوا الله الذين والى المل والدعوة أن جردوا الدعوة إليه وإلى كتابه وسنة
رسوله ﷺ فقط لا إلى رأى فلان وقول فلان

وقال سفيان في قوله تعالى (فاجذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم
فتنة) قال يطاع على الوجه . وقال الإمام أحمد إنما هي الكفر ، واثق عبد الله
ابن عمر جابر بن زيد في الطواف فقال له : يا أبا الأشعث ، إنك من فقهاء البصرة
فلا تفت إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية ، فإنك إن فعلت غير ذلك
هلكك وأهلكك .

وقال ابن خزيمة : قالت لآحمد بن نضر حدث بحبر عن رسول الله ﷺ
أما تأخذ به ؟ فقال : أترى على وسطي زناراً . لا تقل لحبر النبي ﷺ أنا أخذ
به . وقال أصحبه هو ذا ؟ فإذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ قلت به شئت
أم أبيت .

وقال أنس بن مالك : إنما كانت تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ
يقول على المنبر وهو متمشط ، أيها الناس ، فقالت لما شاعها كفى رأسي ، قالت
فديتك إنما يقول أيها الناس ، قالت ويحك أو لست من الناس ؟ فكفت رأسها
وقامت في حجرتها فسمعتها يقول : يا أيها الناس بينا أنا على حوض إذ أمر بك
الزمر : أن ترونكم إلى الطريق فتأديكم إلى الطريق فينادي مناد إنهم قد بدلوا
بعدمك فأقول ألا صفاً صفاً .

وهذه الطرق التي تفرقت بهم هي الطرق والمذاهب التي ذهبوا إليها

وأعرضوا عن طريقه ومذهبه ﷺ فلا يجوزون على الطريق التي هو عليها يوم القيامة كما لم يسلكوا الطريق التي كان عليها هو وأصحابه ، وقال عكرمة عن ابن عباس : إياكم والرأي فارتفع الله رد على الملائكة الرأي وقال (إني أعلم ما لا تعلمون) وقال لنبية ﷺ (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) ولم يقل بما رأيت .

وقال بعض العلماء : ما أخرج آدم من الجنة إلا بتقديم الرأي على النص ، وما آمن إبليس وغضب عليه إلا بتقديم الرأي على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم إلا بتقديم آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعة إلا بتقديم آرائهم على النصوص ، وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : يا أيها الناس اتهموا الرأي على الحديث فافقد رأيي أرد أمر رسول الله ﷺ برأي اجتهداً والله ما آلو عن الحق وذلك يوم أبي جندب ، والكتاب بين يدي رسول الله ﷺ وبين أهل مكة ، فقال رسول الله ﷺ اصكبت بدم الله الرحمن الرحيم ، فقال بل تسكتب كما تسكتب بأحكم اللهم ، فرضى رسول الله ﷺ وأبیت عليه حتى قال رسول الله ﷺ ترائي أرضي وتأبى وقال ابن عباس في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تفقهوا بين يدي الله ورسوله) قال لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة .

فصل

وأما المقام الرابع وهو إقادتها للعلم واليقين فنقول وبالله التوفيق : الأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام (أحدها) متواترة لفظاً ومعنى (والثاني) أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد (الثالث) أخبار مستفيضة متلفاة بالقبول بين الأمة (الرابع) أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ .
فأما القسمان الأولان فكلاهما الأخبار الواردة في هذاب القبر والشفاعة والمخرجين يدوية الرب تعالى وتكليمه عباد يوم القيامة ، وأحاديثه المروية

فوق سمواته على عرشه ، وأحاديث إثبات العرش ، والأحاديث الواردة في إثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بها كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه ، وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى ، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي ﷺ تواتراً معنوياً لنقل ذلك عنه بمبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع في مثلها في العادة التواطؤ على الكذب عمداً أو سهواً ، وإذا كانت العادة العامة والحاجة الملهمة من حال سلف الأمة وخلفها تمنع التواطؤ على الاتفاق على الكذب في هذه الأخبار ، ويمتنع في العادة وقوع الغلط فيها ، فأدت العلم اليقيني .

ثم للناس في حصول العلم بها طريقان (أحدهما) أنه ضروري (والثاني) أنه نظري ، فأصحاب الضرورة يستدلون بحصول العلم لهم ضرورة على حصول التواتر الموجب له . وأصحاب النظر يعكسون الأمر ويقولون نحن نستدل بتواتر الخبرين على إقادة العلم .

والطريق الأول أعلى التقديرين ، فكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها وتمسدها يعلم علماً يقيناً لا شك فيه بل يحد نفسه مضطرة إلى ثبوتها أولاً وثبوت خبرها ثانياً ، ولا يمكنه دفع هذين للعلمين عن نفسه (العلم الأول) ينشأ من جهة معرفته بطريق الأحاديث وتمسدها وتبين طرقها واختلاف غرارها ، وامتناع التواطؤ زماناً ومكاناً على وضعها (والعلم الثاني) ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة ، وأن الرسول صادق فيما يخبر به .

وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الأطباء بوجود بقراط وجالينوس فإنهما من أفاضل الأطباء ، وأعظم من علم النحاة بوجود سيوريه والخليل والفراء وعندهم بالعربية ، ولكن أهل الكلام وأتباعهم في غاية قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به ، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه دوى في الباب الذي يتكلم فيه عن النبي ﷺ شيئاً أو يظن أن المروى فيه حديث أو حديثان كما يحده لا كابر شيوخ المعتزلة كآبي الحسين البصري يعتقد

أنه ليس في الرواية إلا حديث واحد وهو حديث جرير ، ولم يعلم أنه فيها ما يقارب ثلاثين حديثاً ، وقد ذكرنا في كتاب صفات الجنة وحادى الأرواح . فإنكار هؤلاء لما عليه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من إنكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عند أتباعهم وما يعلم أن كثيراً من الناس قد تطرق سببه هذه الأحاديث ولا تفيد علماً ، لأنه لم تجتمع طرقها وتعددتها واختلاف مخارجها من قبله ، فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة من روايتها ، وإحسان ظن بمن قال بخلافها أو تمارض خيال شيطاني يقوم بقلبه ، فهناك يكون الأمر كما قال تعالى (قل هو الذي آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر ، وهو عليهم عصى ، أولئك ينادون من مكان بعيد)

فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيماناً ولا علماً وحصول العلم في القلب بموجب التواتر مثل الشيع والرى ونحوهما ، وكل واحد من الأخبار يفيد قدراً من العلم ، فإذا تعددت الأخبار وقويت أفادت العلم ، إما للكثرة وإما للقوة وإما لمجموعهما ، كما يحصل الشيع إما بكثرة أو بقوة للأصول وإما لمجموعهما .

والعلم بمن خبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل بفهم معناه مع سماع لفظه ، فإذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار : العلم بطريقها ومعرفة حال روايتها وفهم معناه ، حصل له العلم الضروري الذي لا يتركه رغبه ، ولهذا كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث ، شاهدين بها على رسول الله ﷺ جازمين بأن من كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر ، مع علمهم أنه لا اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقاً وأمانة وديانة وأوفرهم عفولاً وأشدهم تحفظاً ونخباً للصدق وجانباً للكذب ، وأن أحداً منهم لا يجاني في ذلك أباه ولا إبنه ، ولا شيخه ولا صديقه ، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريراً لم يباينه أحد سواهم ، لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء ، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم ، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ ،

حتى انتهى الأمر إلى من أنقذ الله عليهم أحسن النجاة ، وأخبر برضاه عنهم ، واختياره لهم واتخاذهم إمام شهداء على الأمم يوم القيامة .
ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه ، وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جحده . بل هو بمنزلة ما تحسونه من الآلم والمقّة والحب والبغض ، حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من مخالفته عليه .
وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسنته يجوز أن يكون دوة هذه الأخبار كاذبين أو غالطين ، بمنزلة قول أعدائه يجوز أن يكون الذي جاء به شيطان كاذب .

وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق الطوائف كما قال عبد الله بن المبارك . وجدت الدين لأهل الحديث ، والكلام المعتزلة ، والكذب للرأفة ، والحيل لأهل الرأي ، وسوء الرأي التدبير لآل أبي فلان .
وإذا كان أهل الحديث طالين بأن رسول الله ﷺ قال هذه الأخبار . وحدث بها في الأماكن والأوقات المتبددة ، وحلهم بذلك ضروري ، لم يكن قول من لا حناية له بالسنة والحديث ، وأن هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم — مقبولا عليهم ، فإنهم يدعون العلم الضروري . وخصومهم إما أن ينكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث ، فإن أنكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح ذلك في حصوله لغيرهم ، وإن أنكروا حصوله لأهل الحديث كانوا مكابرين لم على ما يعلونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرحه وألمه ، وخوفه وحبه ، والمناظرة إذا انتهت إلى هذا الحد لم يبق فيها فائدة ، وينبغي العدول إلى ما أمر الله به رسوله من المباحة ، قال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم وأنفسكم ثم نعتل فنحمل لعة الله على الكافرين) .

فصل

خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه ، فتارة يجوز بكذبه اقيام دليل كذبه وتارة يظن كذبه إذا كان دليلاً ~~ك~~كذبه ظناً ، وتارة يتوقف فيه فلا يرجع صدقه ولا كذبه إذا لم يقم دليل أحدهما ، وتارة يرجع صدقه ولا يجوز به ، وتارة يجوز بصدقه جزئاً لا يبقى معه شك ، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن ، ولا يحرز أن ينقي عن خبر الواحد مطلقاً أنه يحصل العلم ، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع التقيضان ، بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع :

(أحدهما) خبر من قام الدليل القطعي على صدقه ، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله في كل ما يخبر به .

(الثاني) خبر الواحد بحضرة الرسول ﷺ وهو بصدقه تكبر الخبر الذي أخبر بحضرة رسول الله ﷺ ، إن الله يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع ، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً وتصديقاً له ، وتكبر من أخبره أنه رأى الندى مثل البرد المخبر فقال قد رأيته ، ومن هذا ترتيبه ﷺ على خبر المخبر له مقتضاه كغزو من أخبره بنقض قوم العهد وخبر من أخبره عن رجل أنه شتمه ونال من عرضه فأمر بقتله .

فهذا تصديق للخبر بالفعل ، وقد كان ﷺ يقطع بصدق أصحابه كما قطع بصدق تميم الداري لما أخبره بقصة الدجال . وروى ذلك عنه علي المنبر ، ولم يقل أخبرني جبريل عن الله ، بل قال « حدثني تميم الداري » ومن له أدنى معرفة بالسنة يرى هذا كثيراً فيما يجوز بصدق أصحابه ، ويرتب على أخبارهم مقتضاها من المحاربة والمسالمة والقتل والقتال .

ونحن نشهد بالله وبقدر شهادة على البت والقطع ، لا نمتري فيها ولا نشك على صدقهم ونحرم به جزئاً ضرورياً لا يمكننا دفعه عن نفوسنا ، ومن هذا

أنه كان يحزم بصدقهم فيما يخبرونه به من رؤيا المنام ، ويجزم لهم بتأويلها ويقول
لأنهم رؤيا با حق ، وأثنى الله تعالى عليه بذلك في قوله (ومنهم الذين يؤذون النبي
ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) وأثنى عليه
ومدحه بتصديقه لمن أخبره من المؤمنين .

ومن هذا إخبار الصحابة بعضهم بعضاً بأنهم كانوا يحزمون بما يحدث به
أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ
خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر ، وتوقف من توقف منهم حتى
عضده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد ، وإنما كان
يستتبع أحياناً فائدة جداً إذا استخبر .

ولم يكن أحد من الصحابة ولا أهل الإسلام بعدهم يشكون فيما يخبر به
أبو بكر الصديق عن رسول الله ﷺ ولا عمر ولا عثمان ولا علي ولا عبد الله
ابن مسعود وأبي بن كعب وأبوذر ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وعبد الله
ابن عمر وأمثالهم من الصحابة ، بل كانوا لا يشكون في خبر أن هريرة مع
مع تفرد به بكثير من الحديث ، ولم يقل له أحد منهم يوماً واحداً من الدهر :
خبرك خبر واحد لا يفيد العلم ، وكان حديث رسول الله ﷺ أجل في
صدورهم من أن يقابل بذلك ، وكان الخبر لهم أجل في أعينهم وأصدق عندهم
من أن يقولوا له مثل ذلك .

وكان أحدهم إذا روى لغيره حديثاً عن رسول الله ﷺ في الصفات تلقاه
بالقبول واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين كما اعتقد رؤية الرب وتكليمه
ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذي يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ،
ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة ، وحركه وفرحه وإمساك سمواته على إصبع من
أصابع يده ، وإثبات القدم له .

من سمع هذه الأحاديث عن حديث بها عن رسول الله ﷺ أو عن صاحب
ماعتقد ثبوت مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها حتى
أنهم ربما لبسوا في بعض أحاديث الأحكام حتى يستظاهروا بآخر كما استظهر عمر

رضي الله عنه برواية أبي سعيد الخدري على خير أبي موسى ، وكما استظهر أبو بكر رضي الله عنه برواية محمد بن مسلمة على رواية المغيرة بن شعبة في توريث الجدة ، ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة بل كانوا أعظم مبادرة إلى قبولها وتصديقها والجزم بمقتضاها ، وإثبات الصفات بها من الخبر لهم بها عن رسول الله ﷺ . ومن له أدق إلمام بالسنة وانفخت إليها يعلم ذلك ، ولولا وضوح الأمر في ذلك لذكرنا أكثر من مائة موضع .

فهذا الذي اعتمدته ثقافة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام ، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج الذين انتهكوا هذه الحرمات ، وتبعهم بعض الأصوريين والفقهاء ، وإلا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك بل صرح الأئمة بخلاف قولهم . . .

فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم ماله والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأي محمد بن حرم ونصر عليه الحسين بن علي الكرابيسي والحارث بن أسد العامري .

قال ابن خوزان مستداد في كتاب أصول الفقه — وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه إلا الواحد والإثنان ، ويقع بهذا الضرب أيضاً العلم بضروريه نص على ذلك ماله . وقال أحمد في حديث الرؤية : تعلم أنها حق ، وتقطع على العلم بها ، وكفلك روى المروزي قال : قالت لآبي عبد الله : هنا إثنان يقولان إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً ضابطه ، وقال لا أدري ما هذا . وقال القاضي : وظاهر هذا إنه يسوى بين العلم والعقل .

وقال القاضي في أول الخبر : خبر الواحد يوجب العلم إذا صح سند ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وإن لم تلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا ضمه . فقد صرح بأن هذا هو المذهب ، وأنص في رواية أحمد بن الحسين الثرمذني : يحتم على الخبر عن رسول الله ﷺ ، وعنه رواية أخرى تدل على أن خبر

الواحد لا يفيد العلم ، فإنه قال في رواية المروزي : إذا جاء الحديث عن رسول الله ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عما تبهودنت الله به ، ولا أشهد أن رسول الله ﷺ قال ذلك . وسيأتي الكلام على معنى هذه الرواية إن شاء الله تعالى .

وقال ابن أبي يونس في أول الإرشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً ، ونفس القاضي أبو يعلى على هذا القول في السكافية .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كنه الأصول كالتبصرة وشرح المع وغيرهما وهذا لفظه في الشرح : وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ، ولم يحك فيه نزاعاً بين أصحاب الشافعي ، وحكى هذا القول القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء ، وصرحت الحنفية في كتبهم بأن الخبر المستفيض يوجب العلم ، ومثله بقول النبي ﷺ : لا وصية لوارث ، قالوا مع أنه إنما روى عن طريق الأحاد (قالوا) ونحو حديث ابن مسعود في المتبايعين إذا اختلفا إن القول قول البائع أو يترادان (قالوا) ونحو حديث عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من الجوس (قالوا) وكذلك حديث المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجند الدينس ، قد اتفق السانف والخالف على استعمال حكم هذه الأخبار حين سماعها ، فدل ذلك من أمرها على صحة عرجها وسلامتها ، وإن قد عالف فيها قوم فإنها عندنا شذوذ ولا يعتد بهم في الإجماع .

(قال) وإنما قلنا ما كان هذا سبيله من الأخبار فإنه يوجب العلم بصحة خبره من قبلنا إذا وجدنا السلف قد اتفقوا على قبول خبر هذا وصفه من غير تثبت فيه ولا معارضة بالأصول أو بخبر مثله مع علينا بمذاهمهم في قبول الأخبار والنظر فيها . وحرصنا على الأصول ، دلنا ذلك من أمورهم على أنهم لم يصيروا إلى حكمه إلا من حيث ثبت عندهم صحة واستقامته . فأوجب لنا العلم بصحته ، هذا لفظ أبي بكر الرازي في كتابه أصول الفقة .

ومن المعلوم لاسلك ذي حسن سليم وعقل مستقيم استفادته أحاديث الرؤية والنداء

والنزول والتكليم وغيرها من الصفات ، وتأتي الأمة لها بالقبول أعظم بكثير من استفادة حديث اختلاف المتابعين ، وحديث لا وصية لورث ، وحديث فرض الجدة ، بل لانسبة بين استفادة أحاديث الصفات واستفاده هذه الأحاديث فهل يسوغ لعامل أن يقول إن هذه توجب العلم وتلك لا توجبه ، إلا أن يكون مباهتاً .

وقد صرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم ، نص على ذلك صريحاً في كتابه اختلاف مالك ، وأصره في الرسالة المصرية على أنه لا يوجب العلم الذي يوجهه نص الكتاب والخبر المتواتر ، ونحن نذكر لفظه في الكتابين . قال في الرسالة : «أما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملاً للتأويل ، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد ، فالهجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوباً منه كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة المدول لا أن ذلك إحاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله ﷺ ولو شك في هذا شك لم نقل له تب ، وفلنا ليس لك إن كنت عالماً أن تشك كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة المدول وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك من ذلك . اهـ

فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد ، وهذا لا تنازع فيه فإنه يحتمل سنداً وممتناً ، وكلا متافئ أخبار تلقيت بالقبول واشتهرت في الأمة وصرح بها الواحد بحضرة الجمع ، ولم يشكره منهم منكر ، بل قبله السامع وأثبت به صفة الرب تعالى ، وأنكر على من نفاها ، كما أنكر جميع أئمة الإسلام على من نفى صفات الرب الخيرية ونسبوه إلى البدعة .

وأما ما ذكره في كتابه الأخير فقال : فقلت له - يعني من يناظره - أرايت إن قال لك قائل : أنهم جميع ما رويت عن رويته عنه ، فإني أخاف غلط كل حديث عنهم ممن حدث عنه إذا روى عن النبي ﷺ خلافة ، فلا يجوز أن يثبت حديث أهل الثقة ، قلت فهل رواه أحد منهم إلا واحد عن واحد ؟ قال لا ،

قلت وما رواه عن النبي ﷺ واحد عن واحد ، قال نعم ، قلت : فإنما علمنا أن النبي ﷺ قاله بصدق المحدث عندنا وعلينا أن من سمعنا قوله بحديث الواحد ، قال نعم ، قلت وعلينا بأن النبي ﷺ قاله علينا بأن من سمعناه قاله ، قال نعم ، قلت فإذا استوى العلمان من خير الصادق فأولى بنا أن نصير إليه الخبر عن رسول الله ﷺ أن نأخذ به أو الخبر ممن دونه ، قال بل الخبر عن رسول الله ﷺ إن ثبت ، قلت ثبوتهما واحد ، قال فالخبر عن رسول الله ﷺ أولى بنا أن نصير إليه ، وإن أدخلتم على المخبرين عنه أنه يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله ﷺ ، فإن قلت ثبت بخبر الصادقين فما ثبت عن النبي ﷺ أولى عندنا أن يؤخذ به .

فقد نص كما ترى بأنه إذا رواه واحد عن واحد عن النبي ﷺ يعلم أن الخبر بصدق الراوى عندنا ولا يناقض ، هذا نصه في الرسالة ، فإنه إنما نرى هناك أن يكون العلم المستفاد منه مساوياً للعلم المستفاد من نص الكتاب وخبر التواتر ، وهذا حق فإن العلم يتفاوت في القوة والضعف ، وقد قال القاضي في رواية حنبل عن أحد في أحاديث الرؤية : تؤمن بها وتعلم أنها حق ، قال فقطع على العلم بها ، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا ، وقالوا خبر الواحد إن كان شرعياً أوجب العلم ، قال وهذا محمول عندي على وجه صحيح من كلام أحد ، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من جهة الضرورة :

والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه :

(أحدها) أن تلقاه الأمة بقبول ، فيدل ذلك على أنه حق ، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ ، وإن قبول الأمة الذي لم تقم به الحجة لا تجتمع الأمة على قبوله ، وإنما يقبله قوم ويرده قوم (والثاني) خبر النبي ﷺ وهو واجب فيمنع بصدقه ، لأن الدليل قد دل على عصمته (الثالث) أن يخبر الواحد ويدهى أنه سمعه من رسول الله ﷺ فلا تنكره ، ويدل على أنه حق أن النبي ﷺ

لا يقر على الكذب (الراجح) أن يخبر الواحد ويدعى على عدد كثير أنهم
صمونه منه ، فلا يشكوه منهم أحد ، فيدل على أنه صدق ، لأنه لو كان كذبا
لم تنفع دواعيهم على السكوت عن تكذيبه ، والعلم الواقع عن ذلك كله
مكتسب ، لأنه واقع عن نظر واستدلال .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : قلت حصره لأخبار الأحاد المروجة للعلم
ليس بجامع لأن مما يوجب العلم ما تلقاه الرسول أيضاً بالقبول ، كأخباره عن
تيم الداردي وبما أخبر به مصداقه فيه (ومنها) إخبار شخص عن قصة
يعلم أنها لم يتواطأ عليها ويصدق في العادة الاتفاق على الكذب فيها والخطأ
وغير ذلك .

قلت : أخبار الأحاد المروجة للعلم لا تنحصر ، بل يحد المخبر علماً لا يشك
فيه بكثير منها ، كما إذا أخبره من لم يحرب عليه كذبا قط أنه شامد ، فإنه يحزم
به جرماً ضرورياً أو يقارب الضرورة ، وكما إذا أخبر بخبر عليه في الإخبار
به ضرر ، فأخبر به تدبيرا وخشية لله تعالى ، كما إذا أتى بنفسه اختيارا وأخبر
عن نفسه بعد ارتكبه بطلب تطهيره منه بالحد ، أو أقر على نفسه بحق ادعى
به عليه حيث لا يفتنه ولا يمين بطلب منه ، ولا غفلة قلقة في الإنكار ،
أو أخبر للمنفى بأمر فعله ليحصل له المخرج منه ، أو أخبر الطبيب بالمريض ،
يطلب زواله إلى أضعاف ذلك من الأخبار التي يقطع السامع بصدق المخبر
بها ، فكيف ينشرح صدرا وينطلق لسانا بأن خبر الصديق وعمر بن الخطاب
وهشام بن عфан وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم إذا
قالوا سمعنا رسول الله ﷺ يقول كذا وكذا أنها لا تضيء علما البتة . سبحانه
هذا جتان عظيم .

ونحن نشهد بالله أن هؤلاء كانوا إذا أخبروا عن رسول الله ﷺ بخبر
جزم بصدقه ، ونشهد بالله أنهم كانوا إذا أخبروا حوام من الصحابة والتابعين
عنهم بصدقه ، بل نشهد بالله أن سالما وفاقما وسعيد بن المسيب وأماهم هم هذه
(٢٧٢ - سواع)

تلقاه ، بل مالك والأوزاعي واليث ونحوهم كذلك . فلا يقع عندنا ولا عند
من عرف القوم الاحتيال فيها يقول فيه مالك سمعت نافعاً يقول سمعت ابن عمر
يقول : سمعت النبي ﷺ يقول : ونحن قاطعون بخطأ منازعينا في ذلك .

وقد ذهب جماعة من أهل الأصول على أن الإجماع إذا انعقد على العمل
بخبر الواحد صار كالشواهد ، حكى ذلك ابن برهان واختار أنه لا يصير
كالشواهد ، وذهب جماعة أيضاً إلى أن الواحد إذا ادعى على جماعة بحضورهم
صدقه فسكتوا صار خبره كالشواهد ، وقد ذهب جماعة من أصحاب أحمد وغيرهم
إلى تكفير من يحدد ما ثبت بخبر الواحد العدل ، والتكفير مذهب إسماعيل
ابن راهويه ، وإنما أتى منكر إفادة خبر الواحد للعالم من جهة القياس الفاسد ،
فإنه قال الخبر عن رسول الله ﷺ بشرح علم للأمة أو بصفة من صفات الرب
تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، وبما بعد ما بينهما فإن الخبر عن
رسول الله ﷺ لو قدر أنه كذب حمداً أو خطأ ولم يظهر ما يدل على كذبه
لزم من ذلك إحلال الخلق ، إذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول
وعملت بموجبه وأثبتت به صفات الرب وأعماله ، فإن ما يجب قبوله شرعاً
من الأخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر ، لا سيما إذا قبلته الأمة كلها ،
وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلا حقاً ،
فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر .

هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته بخلاف الشهادة
المعينة على شهود عليه معين ، فمذهبه قد لا يكون مقتضاه ثابتاً في نفس الأمر .
وحرف المسئلة أنه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة
وتعرف به إلههم على لسان رسوله ﷺ في إثبات أسمائه وصفاته كذباً وباطلاً
في نفس الأمر ، فإنه من حجج الله على عباده ، وحجج الله لا تكون كذباً
وباطلاً ، بل لا تكون إلا حقاً في نفس الأمر ، ولا يجوز أن تنكأ
أداة الحق والباطل ، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتقاً
للمرعى الذي أبزله على رسوله وتعبد به خلقه ، بحيث لا يتميز هذا من هذا .

فإن الفرق بين الحق والباطل ، والصديق والكاذب وحرى الشيطان وحرى الملك عن الله أظهر من أن يشبه أحدهما بالآخر ، ألا وقد جعل الله على الحق نوراً كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة ، والباطل ظلمة كظلمة الليل ، وليس بمستنكر أن يشبه الليل بالنهار على أعمى البصر ، كما يشبه الحق والباطل على أعمى البصيرة .

قال معاذ بن جبل في قضيته : تلقى الحق من قاله ، فإن على الحق نوراً ، ولكن لما اظلمت القلوب وحميت البصائر بالإعراض عما جاء به الرسول ﷺ ، وازدادت الظلمة باكتفائها بآراء الرجال ، التبس عليها الحق بالباطل ، فجوزت على أحداثه الصحيحة التي رواها أعدل الأمة وأصدقها أن تكون كذباً ، وجوزت على الأحاديث الباطلة المكذوبة المختلفة التي توافق أهواءها أن تكون صدقاً فاحتجت بها .

وسر المسئلة أن خبر المدول انتفكت الذي أوجب الله تعالى على المسلمين العمل به هل يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً وخطأ ولا ينصب الله دليلاً على ذلك ، فمن قال إنه يوجب العلم يقول لا يجوز ذلك ، بل متى وجدت الشروط الموجبة للعمل به وجب ثبوت خبره في نفس الأمر ، وعلى هذا نازعوا في كفر تاركه لكونه من الحجج العلمية كما تكلموا في كفر جاحده الإجماع أن من رد الخبر الصحيح اعتقائاً لغلط الناقل أو كذبه أو لاعتقاد الراد أن المصبرم لا يقول هذا ، أو لاعتقاد نسخه ونحوه ، فردّه اجتهداً وجرصاً على نصر الحق ، فإنه لا يكفر بذلك ولا يفسق فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الأحاد الصحيحة ، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط نفقة المطلقة ثلاثاً ، وكأردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في تذيب الميت ييكاه أهله عليه وغير ذلك .

فصل

وأما رواية الأثرم عن أحمد أنه لا يشهد على رسول الله ﷺ بالخبر وبسمل به ، فهذه رواية انفرد بها الأثرم ، وليس في مسائله ، ولا في كتاب

السنة، وإنما حكاها القاضي أنه وجدها في كتاب معاني الحديث، والأثر لم يذكر أنه سمع ذلك منه بل لعله بلغه عنه من واهم وهم عليه في لفظه، فلم يرو عنه أحد من أصحابه ذلك، بل المروى الصحيح عنه أنه جزم على الشهادة للعشرة بالجنة، والخبر في ذلك خبر واحد، ولعل توقفه عن الشهادة على سبيل الورع، فكان يحزم بتحريم أشياء، ويتوقف عن إطلاق لفظ التحريم عليها، ويحزم بوجوب أشياء ويتوقف عن إطلاق لفظ الوجوب عليها تورطاً؛ بل يقول: أكره كذا واستحب كذا، وهذا كثير في أجروته.

وقد قال في موضع: ولا تشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها إلا أن يكون ذلك في حديث فتصدقه ونعم أنه كما جاء ولا تنص الشهادة ولا تشهد على أحد أنه في الجنة لصالح عمله والخبر أنه، إلا أن يكون في ذلك حديث فتقبله كما جاء على ما روى ولا تنص. قال القاضي: ولا تنص الشهادة، معاه عندي ولا تقطع على ذلك.

قال شيخ الإسلام: لفظ تنص هو المشهور عليه معناه لا تشهد على المعين، وإلا فقد قال نعلم أنه كما جاء، وهذا يقتضي أنه يفيد العلم. وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد، وهو خبر واحد، وقال أشهد وأعلم واحد، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد، وقد خالفه ابن المديني وغيره.

قال الذين يقولون: أخبار رسول الله ﷺ تفيد العلم، قال الله تعالى (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى).

وقال تعالى آمراً لنبيه ﷺ أن يقول (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) وقال تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون) وقال تعالى (وأزولنا إليك الذكر فتبين للناس ما نزل إليهم) قالوا فاعلم إن كلام رسول الله ﷺ في الدين كله وحي من عند الله، وكل وحي من عند الله فهو ذكر أنزله الله، وقد قال تعالى (وأزول الله عليك الكتاب والحكمة) فالكتاب القرآن، والحكمة السنة، وقد قال النبي ﷺ «إني أوتيت الكتاب ومثله معه، فأخبر أنه أوتي السنة كما أوتي

الكتاب . والله تعالى قد ضمن حفظ ما أوحاه إليه وأنزل عليه ليقم به حجة على العباد إلى آخر الدهر ، وقالوا فلو جاز على هذه الأخبار أن تكون كذباً لم تكن من عند الله ولا كانت مما أنزله الله على رسوله وآتاه آياه تفسيراً لكتابه وتبييناً له ، وكيف تقوم حجته على خلقه بما يجوز أن يكون كذباً في نفس الأمر ، فإن السنة تجري مجرى تفسير الكتاب وبيان المراد ، فهي التي تعرفنا مراد الله من كتابه ، فلو جاز أن تكون كذباً وغلطاً أبطلت حجة الله على العباد ، وأما كل من احتج عليه بسنة تبين القرآن وتفسره : هذا في خبر واحد لا يفيد العلم فلا تقوم على حجة بما لا يفيد العلم ، وهذا مرد هذا المذهب الفاسد . وأطرد النار له ابعدم عن العلم والإيمان .

والذي يقضى منه العجب إنهم لا يرجعون إلى أخبار رسول الله ﷺ ، إنما لا تعيد العلم ، ويرجعون إلى الخيالات الذاتية والشبهات الباطلة التي تلقوها عن أهل الفلسفة والتجهم والاعتزال ، ويرجعون أنها براهين عقلية . قال شيخ الإسلام ابن تيمية - وقد قسم الأخبار إلى تواتر وآحاد فقال بعد ذكر التواتر : -

وأما القسم الثاني من الأخبار فهو ما لا يريه إلا الواحد العدل ونحوه ، ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن ثقته الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له تكبر عمر بن الخطاب ، إنما الأعمال بالنيات ، وخبر ابن عمر : نهي عن بيع الولاء وهبته ، وخبر أنس دخل مكة وعلى رأسه المغفر ، وخبر أبي هريرة لا تنكح المرأة على عمتها ولا على عائلها ، وكفوله بحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وقوله : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل ، وقوله في المظلمة ثلاثاً ، حتى تذوق عسيلته ويذوق عسياتك ، وقوله : لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ ، وقوله : إنما الولاء لمن أعتق ، وقوله يعني ابن عمر : فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر في رمضان على الصغير والكبير والذكر والأنثى ، وأمثال ذلك . فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين .

أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء
الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسئلة منقولة في كتب الحنفية والمالكية
والشافعية والحنبلية مثل المرخمى وأبي بكر الرازي من الحنفية ، والشيخ أبي
حامد وأبي الطيب والشيخ أبي إسحاق من الشافعية ، وابن خوارزمتاد وغيره
من المالكية ، ومثل القاضي أبي يعلى وابن أبي موسى وأبي الخطاب وغيرهم
من الحنبلية ، ومثل أبي إسحاق الأصفهاني وابن فورك وأبي إسحاق النظام
من المتكلمين .

وإنما نازع في ذلك طائفة كان الباقون ومن تبعه مثل أبي المعالي والغزالي
وابن عقيل ، وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح القول الأول ومحمده واختاره ،
ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم ، وإنما قاله بموجب الحجة الهلجية ،
وظن من اعترض عليه من المشايخ الذين لهم علم ودين وليس لهم هذا الباب
خبرة قائمه أن هذا الذي قاله الشيخ أبو عمرو انفرد به عن الجمهور ، وعذرهم
أنهم يرجعون في هذه المسائل إلى ما يحدونه من كلام ابن الحاجب ، وإن اختلفوا
درجة صعدوا إلى السيف الأمدى وإلى ابن الخطيب ، فإن علاستهم صعدوا
إلى الغزالي والجويني والباقلاني .

قال : وجميع أهل الحديث على ما ذكره الشيخ أبو عمرو ، والحجة على
قول الجمهور ، أن تلقى الأمة للخير تصديقاً وعملاً لإجماع منهم ، والأمة لا تجتمع
على ضلالة كما لو اجتمعت على مرجح محرم أو مطلق أو اسم حقيقة أو على
موجب قياس فإنها لا تجتمع على خطأ ، وإن كان الواحد منهم لو جرد النظر
إليه لم يؤمن به الخطأ فإن العصمة تثبت بالنسبة الإجماعية ، كما أن خبر التواتر
يجوز الخطأ والكذب على واحد واحد من المخبرين بمفرده ، ولا يجوز على
المجموع ، والأمة معصومة من الخطأ في روايتها ورأيها ورؤياها كما قال النبي ﷺ
« أرى رؤياكم قد تواطأت على أنها في العشر الأواخر ، فمن كان متحريها
فليتحرها في السبع الأواخر » ، لجل تواطؤ الرؤيا دليلاً على صحتها والأحاد في
هذا الباب قد تكون ظنوناً بشرطها ، فإذا قويت صارت علوماً ، وإذا
ضعفت صارت أوهاماً وخيالات فاسدة .

قال وأيضاً فلا يجوز أن يكون في نفس الأمر كذباً على الله ورسوله وليس
على الأمة من ينكره إذ هو خلاف ما وصفهم الله تعالى به .

(فإن قيل) أما الجرم بصدقه فلا يمكن منهم ، وأما العمل به وهو الواجب
عليهم وإن لم يكن صحيحاً في الباطن ، وهذا سؤال ابن الباقلاني .

(قلنا) أما الجرم بصدقه فإنه قد بحث به من القرآن ما يوجب العلم ، إذ
القرآن المجردة قد تفيد العلم بمضمونها ، فكيف إذا احتضت الخبر ، والمناج
بنى على هذا أصله الواهي أن العلم بمجرد الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدة
قلوبه أن يقول ما دون العدد لا يقيد أصلاً ، وهذا غلط خالفه فيه حذافي
أتباعه ، وأما العمل به فهو جاز أن يكون في الباطن كذباً وقد وجب علينا
العمل به لا زهد الإجماع على ما هو كذب خطأ في نفس الأمر ، وهذا باطل ،
فإذا كان تلقى الأمة له القبول يدل على صدقه لأنه إجماع منهم على أنه صدق
حقول فإجماع السلف والصحابة أول أن يدل على صدقه ، فإنه لا يمكن أحداً
أن يدعى إجماع الأمة إلا فيما أجمع عليه سائرها من الصحابة والتابعين ، وأما
بعد ذلك فقد انتشرت انتشاراً لا تضبط أقوال جميعها .

قال : وأعلم أن جمهور أحداث البخاري ومسلم من هذا الباب كما ذكره
الشيخ أبو عمرو ومن قبله من العلماء كالحافظ أبي طاهر السلفي وغيره ، فإن ما
تلقاه أهل الحديث وعلوؤه بالقبول والتصديق فهو محصل العلم مفيد لليقين ،
ولا حجة بمن عداهم من المنكاهين والأصوليين ، فإن الاعتبار في الإجماع على
كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم ، كما لم يعتبر في الإجماع
على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المنكاهين والنحاة والأطباء ، وكذلك
لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث
وطرقه وعلمه ، وهم علماء أهل الحديث العالمون بأحوال قبيهم ، الضابطون
لأقواله وأفعاله المعتبرون بها أشد من عناية المقلدين بأقوال متبعيهم .

فكما أن العلم بالتواتر ينقسم إلى عام وخاص ، فيتوار عند الخاصة ما لا
يكون معلوماً لغيرهم فضلاً أن يتوار عنهم ، فأهل الحديث لشدة عنايتهم بصدقه

تبيين وضبطهم لأقواله وأفعاله وأحواله يعلمون من ذلك علماً لا يشكون فيه مما لا شمار أنهم به اليقينة ، غير أبي بكر وعمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وابن مسعود وغيرهم يفيد العلم الجازم الذي يلتحق عندهم بقسم الضروريات ، وعند الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لا يفيد علماً ، وكذلك يعلمون بالضرورة أن رسول الله ﷺ أخبر أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، وعند الجهمية رسول الله ﷺ لم يقل ذلك ، ويعلمون بالضرورة أن نبينهم ﷺ أخبر عن خروج قوم من النار بالشفاعاة ، وعند المعتزلة والخوارج لم يقل ذلك وبإزالة فهم جازمون بأكثر الأحاديث الصحيحة فاعلمون بصحتها عنه ، وغيرهم لا علم عنده بذلك .

والمقصود أن هذا القسم من الأخبار يوجب العلم عند جمهور العقلاء .
وأما خبر الواحد الذي أوجب الشريعة تعديقه مثله والعمل به بأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ ، فهذا في إقادته للعلم قولان ، هما روايتان منه وعتان من أحد (أحدهما) إنه يفيد العلم أيضاً وهو أحد الروايتين من مالك ، اختاره جماعة من أصحابه منهم محمد بن خازن منداده ، واختاره جماعة من أصحاب أحد منهم ابن أبي موسى وغيره ، واختاره الحارث المحاسبى وهو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث ، وعلى هذا فيحالف على مضمونه ولا يشهد به (والفقول الثاني) إنه لا يوجب العلم وهو قول جمهور أهل الكلام وأكثر المتأخرين من الفقهاء وجماعة من أهل الحديث ، وعلى هذا فلا يحالف على مضمونه ولا يشهد به ، وقد حلف الإمام على كثير من مضمون كثير من الأخبار بالإلحاد حلف على البت ، وأهل الحديث لا يحملون حصول العلم بخبر هذه الأخبار الثابتة من جهة العادة المطردة في حق سائر المخبرين ، بل يؤولون ذلك لأمر يرجع إلى المخبر وأمر يرجع إلى المخبر عنه وأمر يرجع إلى المخبر به ، وأمر يرجع إلى المخبر المبلغ .

فأما ما يرجع إلى المخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبين كانوا أصدق الخلق لجهة ، وأدقهم أمانة وأحفظهم ما يسمعون ، وعصمهم الله تعالى

من ذلك بما لم يخص به غيرهم ؛ فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة - ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والأمانة ؛ وكان صدقهم عند الأمة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن ذنبهم أمراً معلوماً لهم بالاضطرار ، كما يملكون لإسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء .

فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفدق قياس في العالم ، وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم أمصدق الناصر لهجة وأشدهم نجرياً للصدق أو الضبط حتى لا تعرف في جميع الطوائف بنو آدم أمصدق لهجة ولا أعظم نجرياً للصدق منهم ، وإنما للمتكلمون أهل ظلم وجهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس ، مع ظهور الفرق للبين بين المخبرين ، فمن أعظم من سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من أفراد الناس في عدم إقامة العلم ، وهذا بمنزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل .

وأما ما يرجع إلى المخبر عنه فإن الله سبحانه تكفل لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يظهر دينه على الدين كله ، وأن يحفظه حتى يباهي الأول بان بدنه فلا بد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيناته على خلقه ، فلا تبطل حججه وبيناته ، ولهذا فضعف الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس ، قال سفيان بن عيينة أما ستر الله أحداً يكذب في الحديث . قال عبد الله بن المبارك لو هم رجل أن يكذب في الحديث لأصبح والناس يقولون فلان كذاب .

وقد غاب الله الكاذبين عليه في حياته بما جعلهم به شكلاً وعبرة - حفظاً لوجهه ودينه ، وقد روى أبو القاسم البخوي حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني حدثنا علي بن مسهر عن صالح بن حيان عن بريدة عن أبيه قال جاء رجل

عن جانب المدينة فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرني أن أحكم فيكم برأى
 في أموالكم وفي كذا وكذا ، وكان خلع امرأة منهم في الجمالية فأبى أن
 يزوجوه ، ثم ذهب حتى نزل على المرأة فبعث القوم إلى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال كذب عدو الله ، ثم أرسل رجلاً فقال إن وجدته حياً فاقطعه
 فإن أنت وجدته ميتاً فحرقه بالنار ، فانطلق فوجده قد لدغ فأتى فحرقه بالنار ،
 فعند ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم : من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده
 من النار .

ودوى أبو بكر بن مردويه من حديث الوازعى عن أبي سلمة عن أسامة
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من تقول على ما لم أقل فليتبوأ مقعده
 من النار ، وذلك إنه بعث رجلاً فكذب عليه فوجد ميتاً قد انشق بطنه
 ولم تقبله الأرض .

فألفه سبحانه لم يقر من كذب عليه في حياته ونفضه ، وكشف ستره
 للناس بعد مماته .

وأما ما يرجع إلى الخبر به فإنه الحق المحض وهو كلام رسول الله ﷺ
 الذي كلامه وحى فهو صدق الصدق ، وأحق الحق بعد كلام الله ، فلا يشبهه
 بالكذب والباطل هل ذى عقل صحيح ، بل عليه من النور والجلالة والبرهان
 ما يشهد بصدقه ، والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة ، فبين
 الخبر الصادق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الخبر الكاذب
 منه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام ، وكلام النبوة متميز
 بنفسه عن غيره من الكلام الصدق ، فكيف نسبته بالكذب ، ولكن
 هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخباره
 وحسنه ، ومن سوام في عرى عن ذلك ، فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة
 لا تخيد العلم فهم يخبرون عن أنفسهم أنهم لم يستفيدوا منها العلم ، فهم
 حادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم ، كاذبون في إخبارهم أنها لا تقيد العلم
 لأهل الحديث والسنة .

وأما ما يرجع إلى الخبر فالخبر نوعان: نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة ووعدها لهم وتحريمهم للصدق والضبط ، وكونهم أبدا خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة وتلقاه بعضهم عن بعض بالقول ، وتلقته الأمة عنهم كذلك ، وقامت شواهد صدقهم فيه ، فهذا الخبر يقطع بصدق الخبر ويفيده خبره العلم واليقين لمعرفته بحاله وسيرته . ونوع لا علم لهم بذلك ، وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك ، فهؤلاء قد لا يفيد خبرهم اليقين ، فإذا انضم عمل الخبر وعلمه بحال الخبر وانضاف إلى ذلك معرفة الخبر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه ، أماد ذلك علماً ضرورياً بصحة تلك النسبة ، وهذا في قاعدة العلم أقوى من خبر رجل مرز في الصدق والتحفظ ، عن رجل معروف بفاية الإحسان والجود أنه سأله رجل معدم فقير ما يقنيه ما أعطاه ذلك ، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير ، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة ، وعطايها متنوعة في أوقات متعددة .

قال أبو محمد بن حزم : وما يبين أن أخبار رسول الله ﷺ قيد العلم أن الله تعالى قال (وأنزلنا إليك الذكرك لبيان للناس ما نزل إليهم) فصح أنه ﷺ ما مرود ببيان القرآن للناس ، وفي القرآن يحمل كثير ، كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يعلم ما ألهمنا الله تعالى فيه بلفظه ، لكن ببيان رسول الله ﷺ فإذا كان بيانه لذلك الجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الاتماع بنص القرآن ، وبطلت أكثر الشرائع المقترحة علينا فيه إذا لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها مما أخطأ فيه الخطيء أو تعدد فيه الكذب والكاذب ، ومعاذ الله من هذا .

قال : وأيضاً فنقول لمن قال : إن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى النبي ﷺ لا يوجب العلم ، وأنه يجوز فيه تعدد الكذب والوهم ، وأنه غير مضمون الحفظ : أخبرونا هل يمكن أن يكون عندكم شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله ﷺ ومات وهي نافية لازمة للسلمين غير منسوخة ، فجاءت حتى لا يعلمها علم اليقين أحد من أهل الإحلام في العالم أبدأ ؟ وهل

يمكن عندكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بخلعاً بالوم قد جاوز ومضاه
واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في
في العام أبداً . أم لا يمكن عندكم شيء من هذين الوجهين ؟ فإن قالوا لا يمكن
أبداً بل قد أمنا ذلك ، صاروا إلى قوائنا وقطعوا أن كل خبر رواه الثقة عن
الثقة مسداً إلى رسول الله ﷺ في الديانة فإنه حق ، قد قاله رسول الله ﷺ
كما هو ، وأنه يوجب العلم ويقطع بصحته ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع
أو موهوم فيه لم يقله قط رسول الله ﷺ اختلاطاً لا يميز الباطل فيه من الحق
أبداً ، وإن قالوا بل كل ذلك يمكن كانوا قد حكموا بأن دين الإسلام قد فسد وبال
أكثره واختلط ما أمر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميز أحداً أبداً ،
وأنهم لا يدرون أبداً ما أمر الله به مما لم يأمر به ، ولا ما وضع الكاذبون
والمستخفون بما جاء به رسول الله ﷺ إلا بالظن الذي هو أكذب الحديث ،
والذي لا يقضي من الحق شيئاً ؛ وهذا انسلاخ من الإسلام وعدم للدين وتشكيك
في الشرائع .

ثم نقول لهم : أخبرونا إن كان ذلك كله ممكناً عندكم ، فهل أمركم الله بالعمل
بما رواه الثقات مسنداً إلى رسول الله ﷺ أو لم يأمركم بالعمل به ؟ ولا بد من
أحدهما ، فإن قالوا لم يأمرنا الله تعالى بذلك لحقوا بالمتزلة ، وسبأني جوابهم
عن هذا القول ؛ وإن قالوا بل أمرنا الله تعالى بالعمل بذلك ، قلنا لهم : فقد
قلتم إن الله تعالى أمركم بالعمل في دينه ؛ ألم يأمركم به بما وضعه الكاذبين وأخطأ
فيه الواهمون ، وأمركم أن تقسموا إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ مالم يأمركم
به قط ، ومالم يقله الله ولا رسوله ، وهذا قطع عليه بأنه عز وجل أمر بالكذب
عليه ، وافترض العمل بالباطل وبما شرعه الكاذبون مالم يأذن به الله وبما ليس
من الدين ، وهذا عظيم جداً لا يستجيز القول به مسلم .

ثم نسألهم عما قالوا أنه يمكن من سقوط بعض ما قاله رسول الله ﷺ من
الحكم في الدين بإيجاب أو تحريم حتى لا يؤخذ من أحد هل يقى علينا العمل
به أم سقط عنا ؟ ونزاد من أحدهما ، فإن قالوا بل هو باق علينا ، قلنا لهم كيف

يلزمنا العمل بما لا نختدئ وبما لم يلفظنا أبداً ، وهذا من تحميل الإصر والحرج والعسر الذي قد آمنتنا الله منه .

(وإن قالوا) بل قد سقط عنا العمل به (قلنا لهم) فقد أجزتم فسخ شريعة من شرائع دين الإسلام ، مات رسول الله ﷺ وهي محكمة باقية لازمة ، فأخبرونا من الذي نسخها وأبطلها ، وقد مات رسول الله ﷺ وهي لازمة لنا غير مانوعة ، وهذا خلاى الإسلام والخروج منه جملة .

(فإن قالوا) لا يجوز أن يسقط حكم شريعة مات النبي ﷺ وهو لازم لنا ولم ينسخ ، قلنا لهم فمن أين أجزتم هذا النوع من الحفظ في الشريعة ، ولم تهبطوا تمام الحفظ للشريعة من أن لا يختلط بها باطل أم يأمر الله به قط اختلاطاً لا يتميز معه الحق الذي أمر الله به من الباطل الذي لم يأمر به قط ، وهذا لا يخلص لهم منه ، ولا فرق بين من منع من سقوط شريعة حق أو أجاز اختلاطها بالباطل ، وبين من منع من اختلاط الحق في شريعة بالباطل ، وأجاز سقوط شريعة حق ، وكل هذا باطل لا يجوز البتة وممتنع ، قد آمنتنا كونه والله الحمد .

وإذا صح هذا فقد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب العلم والعمل جميعاً . قال : وأيضاً فإن الله تعالى قال (لتبين للناس ما نزل إليهم) وقال تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس) فنسألهم هل بين رسول الله ﷺ ما أول إليه من ربه أم لم يبين ، وهل بلغ ما أول إليه أم لم يبلغ ، فلا بد من أحد أمرين : فمن قولهم إنه بلغ ما أنزل إليه وبينه للناس ، وأقام الحجة على من بلغه ، فنسألهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان ، أما باقيا عندهما وإلى يوم القيامة ؟ أم هما غير باقين ؟ فإن قالوا بل هما باقيا إلى يوم القيامة ، رجعوا إلى قولنا وأفروا أن الحق من كل ما أنزل الله في الدين مبين عالم لم يزل ، مبلغ إيتنا وإلى يوم القيامة .

وهذا هو نص قولنا في أن خبر الواحد العدل عن مثله مستند إلى رسول الله

﴿حق مقطوع بنيه موجب العلم والعمل ، وإن قالوا بل مما غير باقين﴾
دخلوا في عظيمة وقطعوا بأن كثيراً من الذين قد بطل ، وأن التبليغ قد سقط
في كثير من الشرائع ، وأن بيان رسول الله ﷺ لكثير من الذين قد ذهب
ذهاباً لا يوجد معه أبداً ، وهذا قول الرافضة ، بل شر منه ، لأن الرافضة
ادعت أن حقيقة الدين موجودة عند إنسان مضمون كونه في العالم ، وهؤلاء
أبطالوه من جميع العالم ، ونعوذ بالله من كلا القولين .

وأيضاً فإن الله تعالى قد قال (قل إنما حرم ربي الفواحش) إلى قوله
(ما لا تعلمون) وقال تعالى (إن يتهمون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد
جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقال
تعالى ذاماً لقوم في قولهم (إن فظن إلا ظناً - وإن أنتم إلا فخرصون) وقد
صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله ملبغاً إلى
رسول ﷺ ، وأن نقوله أمر رسول الله ﷺ بكذا ونهى عن كذا وفعل كذا
والله تعالى حرم القول في دينه بالظن وحرم علينا أن نقول عليه إلا بداه ، فلو
كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوم لكان قد أمرنا أن نقول عليه
مالاً نعلم ، ولكن قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه ،
والذي هو الباطل الذي لا يغني عن الحق شيئاً ، والذي هو غير الهدى الذي
جاء من عند الله ، وهذا هو الإفك والكذب والباطل الذي لا يحل القول به
والذي حرم الله علينا أن نقول به .

فصح يقيناً أن الخبر المذكور حق مقطوع على غيبه موجب العلم والعمل .
معاً ، وبالله التوفيق . فصار كل من يقول بإيجاب العدل بخبر الواحد ، وأنه
مع ذلك ظن لا يقطع بصحة غيبه ولا يوجب العلم قائلًا بأن الله تعبدنا بأن
نقول عليه ما ليس لنا به علم ، وأن نحكم في ديننا بالظن الذي قد حرم علينا
أن نحكم به في الدين ، وهذا عظيم جداً . وأيضاً فإن الله تعالى يقول (اليوم
أكمل لكم دينكم وأنتم ملتكم) نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً (وقال تعالى
(ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه) وقال تعالى (إن الدين عند الله

(الإسلام) فنقول لمن جَوَّزَ أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شرائع الإسلام غير محفوظ، وأنه يجوز فيه التبديل، وأن يختلط بالكذب للموضوع اختلاطاً لا يتميز أبداً، أخبرونا عن إكمال الله تعالى لنا ديننا ورضاه الإسلام لنا ديناً ومنعه من قبول كل دين سوى الإسلام. أكل ذلك باق علينا ولنا وإلى يوم القيامة، أم إنما كان ذلك للصحابة رضي الله عنهم فقط، أم لا للصحابة ولا لنا؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه.

فإن قالوا لا للصحابة ولا لنا، كان فاسد هذا القول كافر لتكذيبه الله جهاراً وهذا لا يقوله مسلم، وإن قالوا بل كل ذلك باق لنا وعلينا وإلى يوم القيامة، صاروا إلى قولنا ضرورية، وصح أن شرائع الإسلام كلها كاملة والنعمة بذلك علينا تامة، وإن دين الإسلام الذي أومأ الله تعالى أتباعه، لأنه هو الدين عنده متميز من غيره، قد هدانا بفضل الله، وإنا على يقين أنه الحق، وما عداه هو الباطل، وهذا برهان ضروري قاطع على أن كل ما قاله رسول الله ﷺ في الدين وفي بيان ما يلزمنا محفوظ لا يختلط به ما ليس منه أبداً.

وإن قالوا: بل كان ذلك للصحابة فقط، قالوا الباطل، وخصصوا خطاب الله بدعوى كاذبة، إذ خطابه تعالى بالآيات التي ذكرناها عموم لكل مسلم في الأبد، ولزمهم مع هذه العظيمة أن دين الإسلام غير كامل عندنا، والله تعالى رضى لنا منه ما لم يحفظه علينا وألزمنا منه ما لا ندرى أين نجد، وافترض علينا اتباع ما كذبه الزنادقة ولستخفون ووضعه على لسان رسوله أو هم فيه الواهمون ما لم يقله نبيهم ﷺ وهذا يقين ليس هو دين الإسلام بل هو إبطال لدين الإسلام جهاراً، ولو كان هذا (ومعاذ الله أن يكون) لكان ديننا كدين اليهود والنصارى الذين أخبر الله تعالى أنهم كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله، وما هو من عند الله، ونحن قد وثقنا بأن الله تعالى هو الصادق في قوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) وإنه تعالى قد هدانا للحق فصح يقيناً أن كل ما قاله رسول الله ﷺ فقد هدانا تعالى له وأنه حق مقطوع به.

قال ابن حزم: وقال بعضهم لما انقطعت به الأسباب: خبر الواحد يوجب حكماً ظاهراً .

قال: وهذا كلام لا يعقل، وما علمنا علماً ظاهراً غير باطن ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقن فهو ظاهر لمن علمه وباطن في قلبه، وكل ظن لم يتيقن فليس علماً أصلاً لا ظاهراً ولا باطناً، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله .

ونقول لهم إذا كان عندكم يمكن أن يكون كثير من دين الإسلام قد اختلط بالباطل فما يؤمنكم إذ ليس محفوظاً أن يكون كثير من الشرائع قد بطلت لأنه لم ينقلها أحد أصلاً فإذا منعوا من ذلك لزمهم المنع من اختلاطها بما ليس منها، لأن ضمان حفظ الله تعالى يقتضي الأمان من كل ذلك .

وأيضاً فإنه لا يشك أحد من المسلمين أن كل ما علمه رسول الله ﷺ عليه أمته من شرائع الدين واجبها وحرامها وحلالها، فإنه سنة الله تعالى وقد قال تعالى (ولن نجد لسنة الله تبديلاً ولن نجد لسنة الله تحويلاً) وقال تعالى (لا تبدل لكلمات الله - ولا تبدل لكلماته) فلو جاز أن يكون ما نقله الثقات الذين أقرصر الله علينا قبول نقلهم والعمل به والقول بأنه سنة الله وبيان نبيه يمكن في شيء منه التحويل أو التبديل لكان لإخبار الله تعالى بأنه لا يوجد لها تبديل ولا تحويل كذباً، وهذا لا يميزه مسلم أصلاً، فصح يقيناً لا شك فيه أن كل سنة منها الله عز وجل لرسوله وسنها لرسوله لأمته، فإنه لا يمكن في شيء منها تبديل ولا تحويل أبداً، وهذا يوجب أن نقل الثقات في الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو من عند الله عز وجل .

وأيضاً فإنهم يعمون من أن رسول الله ﷺ معصوم من الله في البلاغ في الشريعة، وعلى تكفير من قال ليس معصوماً في تبليغه الشريعة إلينا ونقول لهم: أخبرونا عن الفضيلة بالعصمة التي جعلها الله لرسوله ﷺ في تبليغه الشريعة التي بعث بها أمي له في إخباره الصحابة بذلك فقط أم هي هاتية لما يأتي به عليه الصلاة والسلام في يلوجه إلينا وإلى يوم القيامة؟ فإن قالوا بلى

هي له مع من شاعده خلاصة لا في بلوغ الدين الى من بعدهم ، قلنا لهم إذ قد جوزتم بطلان العصمة في تبليغ الدين بعد موته ، وجوزتم وجود الدائنة والفساد والبطلان والزيادة والنقصان والتحريف في الدين ، فن أن وقع لكم الفرق بين ما جوزتم من ذلك بعده وبين ما منتم من ذلك في حياته ، فإن قالوا لأنه يكون غير مبلغ لما أسر به ولا معصوم والله تعالى يقول (بلغ ما أنزل إليك من ربك) الآية (قيل) نعم وهذا التبليغ المفترض عليه الذي هو معصوم فيه - بإجماعكم معنا - من الكذب والوهم هو إلينا كما هو إلى الصحابة ولا فرق ، والدين لازم لنا كما هو لازم لهم سواء ، فالعصمة واجبة في التبليغ للديانة باقية مضمونة ولا بد إلى يوم القيامة ، والحجة قائمة بالدين علينا وإلى يوم القيامة كما كانت قائمة على الصحابة أسواء سواء ، ومن أنكروا هذا فقد قطع بأن الحجة علينا في الدين غير قائمة ، والحجة لا تقوم بما لا يدعى أحق هو أم كذب .

ثم نقول وكذلك قوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي - ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه - قد تبين الرشد من الغي) وإن ادعوا إجماعاً ، قيل من السكرامية من يقول إنه ﷺ غير معصوم في تبليغ الرسالة ، فإن قالوا ليس هؤلاء ممن بعد في الإجماع (قلنا لهم) صدقتم ولا بعد في الإجماع من قال إن الدين غير محفوظ ، وإن كثيراً من الشرائع التي أنزل الله تعالى قد بطلت واختلطت بالباطل الموضوع والوهم فيه اختلاطاً لا يمتنع فيه الرشد من الغي ولا دين الله تعالى من دين إبليس .

(وإن قالوا) إن الفضيلة بعصمة ما أتى به النبي ﷺ من الدين باقية إلى يوم القيامة ، صادوا إلى الحق الذي هو قولنا والله الخد .

(فإن قالوا) إن صفة كل مخبر وطبيعته أن خبره يجوز فيه الصدق والكذب والخطأ ، وقولكم بأن خبر الواحد العدل في الشريعة يوجب العلم

إحالة الطبيعة وخرق المادة فيه (قلنا) لا ينكر من الله تعالى إحالة ما شاء من الطوائع إذا صح البرهان به ، فالعجب من إنكاركم هذا مع قولكم به بعينه في إيجابكم عصمة النبي ﷺ من الكذب والوهم في تبليغه الشريعة ، وهذا هو الذى أنكرتم بعينه ، بل لم تقنعوا بالتناقض إذ أصبتم في ذلك وأخطأتم في منكم من ذلك في خبر الواحد العدل حتى أتيتهم بالباطل المحض ، إذ جوزتم على جميع الأمم موافقة الخطأ في إجماعها في رأيها ، وذلك طبيعة في الكل وصفة لهم ، ومنعتم من جواز الخطأ والوهم على ما ادعيتموه من إجماع الأمة من المسلمين خاصة في اجتهداتها في القياس ، وحاش لله أن تجتمع الأمة على الباطل والقياس دين الباطل ، غرقتم بذلك العادة وأحلتهم الطوائع بلا برهان لا سيما إذا كان المخالف لنا من المرجحة القاطعين بأنه لا يمكن أن يكون يهودى ولا نصرانى يعرف بقلبه أن الله تعالى حق ، فإن هؤلاء أجالوا الطوائع بلا برهان ومنعوا من إحالتها إذا قام البرهان بإحالتها .

فإن قالوا إنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخياد التى قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها وإن كل واحد معصوم في نقله من تعدد الكذب ووقوع الوهم منه :

(قلنا لهم) نعم هكذا نقول وبه نقطع ، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله ﷺ في الدين فذلك الراوى معصوم فيه من تعدد الكذب ، مقطوع بذلك عند الله ، ومن جواز الوهم فيه إلا ببيان وارد ولا بد من الله ببيان ما وهم فيه كما فعل سبحانه بنبيه ﷺ إذ سلم من ركعتين ومن ثلاث وأما لقيام البراهين التى قدمنا من حفظ جميع الشريعة مما ليس منها (قلت) وهذا الذى قاله أبو محمد حق في الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول عملاً واعتقاداً دون الغريب الذى لم يعرف تلقى الأمة له بالقبول .

(قال ابن حزم) فإن قالوا قد تعبدنا الله سبحانه بحسن الظن به وقال رسول الله ﷺ إن الله تعالى يقول : أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي خيراً .

(قلنا) ليس هذا من الحكم في الدين بالظن في شيء بل كله باب واحد لأنه تعالى حرم علينا أن نقول عليه في الدين بالتحريم والإباحة والإيجاب ما لا نعلم ، وبين لنا كل ما ألزمتنا من ذلك ، فوجب القطع بكل ذلك كما وجب القطع بتخليد الكفار في النار ، وتخليد المؤمنين في الجنة ، ولا فرق ، ولم يجر القول بالظن في شيء من ذلك كله .

فإن قالوا أقم تقولون إن الله تعالى أمرنا بالحكم بما شهد به العدل مع يمين الطالب وبما شهد به المدلان فصاعداً ، وبما حلف عليه المدعى عليه إذا لم يقر المدعى بينة في إباحة الدماء والفروج والأبشار والأموال المحرمة ، وكل ذلك بإقراركم يمكن أن يكون في باطن الأمر بخلاف ما شهد به الشاهد وحلف عليه الحالف ، وهذا هو الحكم بالظن الذي أنكرتم علينا قوله في خبر الواحد . فلما لم يباله التوفيق : بين الأمرين فروق واضحة كالشمس (أحدها) أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإيمانه وتبينه من الغش وبما ليس منه ولم يتكفل تعالى بحفظ دماءنا ولا بفروجنا ولا بحفظ أبشارنا وأموالنا في الدنيا ، بل قد أنكر كثير من ذلك يؤخذ بغير حق في الدنيا ، وقد نص على ذلك رسول الله ﷺ إذ يقول : إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر ، ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، وقوله المتلاعنين وإن الله يعلم أن أحداً كاذب فهل منسكاً تائب .

(والفرق الثاني) أن حكمتنا بشهادة الشاهد ويمين الحالف ليس حكماً بالظن كما ذهبوا بل نحن نقطع لهم بأن الله تعالى أقرض علينا الحكم بيمين الطالب مع شهادة العدل ويمين المدعى عليه إذا لم تقم بينة وشهادة العدل والمدعين والمدول عندنا وبين كانوا في باطن الأمر كاذبين أو واهمين ، فالحكم بكل ذلك حق عند الله تعالى وعندنا مقطوع على غيبه .

برهان ذلك أن حاكمنا لو حاكم إليه إثنان ولا بينة للمدعى فلم يحكم للمدعى عليه باليمين ، أو شهد عنده عدلان فلم يحكم بشهادتهما فإن ذلك الحاكم فاسق فاسق منه

تعالى ظالم ، سواء كان المدعى عليه مبطلا في إنكاره أو محقا أو كان المشهود كذبة أو زعمين أو صادقين إذا لم يعلم باطن أمرهم ، ونحن مأمورون بيقيناً بأمر الله تعالى لنا أن نقتل هذا البريء المشهود عليه بالباطل ، وأن نبيع هذا الفرج الحرام المشهود فيه بالكذب ، وأن نبيع هذه البشرية المحرمة وهذا المال الحرام المشهود فيه بالباطل ، وحرم على المبطل أن يأخذ شيئاً من ذلك ، وقضى تعالى بأننا إن لم نحكم بذلك فمماق عصاة له ، ظلمة متوعدون بالنار على ذلك ، وما أمرنا أن نحكم في الدين بخبر وضعه فاسق أو وهم فيه وهم فهذا فرق في غاية البيان .

(وقرئ ثالث) وهو أن الله تعالى فرض علينا أن نقول في جميع الشريعة قال رسول الله ﷺ كذا وأمرنا الله تعالى بكذا ، لأنه تعالى يقول (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ففرض علينا أن نقول : نهانا الله ورسوله عن كذا وكذا ، وأمرنا بكذا ، ولم يأمرنا قط أن نقول : شهد هذا الشاهد بحق ولا حلف هذا الحالف على حق ، ولا أن هذا الذي قضينا به لهذا حق بيقيننا ، لكن الله قال : احكموا بشهادة العدل ، ويمين المدعى عليه إذا لم تقم عليه بينة ، وهذا فرق لا خفاء به ، فلم يحكم بالظن في شيء من ذلك أصلاً والله الحمد ، بل يعلم قاطع فإذا قالوا إنما قال الله تعالى (إن بعض الظن إثم) ولم يقل كل الظن إثم (قلنا) قد بين الله تعالى لنا الإثم من البر ، وبين أن القول عليه بما لا يعلم حرام ، فهذا من الظن الذي هو إثم بلا شك .

قال ابن حزم : فلجأت المعاملة إلى الامتناع من الحكم بخبر الواحد للدلائل التي ذكرناها ، وظنوا أنهم تخلصوا بذلك ، ولم يتخلصوا ، بل كل ما زعم غيرهم بما ذكرناه فهو لازم لهم ، وذلك إما بقول : أخبرونا عن الأخبار التي رواها الأئساد ، أمى كلها حق إذا جاءت من رواية اثنتان خاصة أم كلها باطل . أم فيها حق وباطل ؟ فإن قالوا فيها حق وباطل ، وذلك قولهم .

قلنا لهم : فهل يجوز أن تبطل شريعة أوحى الله تعالى فيها إلى نبيه حتى

تختلط بالكذب وضده فالحق، فنسبه إلى رسول الله ﷺ أو وحيه فيه وام. ويختلط الحق بالمأمود به مع الباطل المختلق اختلاطاً لا يتعين به الحق من الباطل أبداً لأحد من الناس وهما الشرائع الإسلامية كلها بحمزة لا رية لنا، أم هي غير حمزة ولا كلها لازم لنا، بل قد سقط منها بعد رسول الله ﷺ كثير، وهن قامت بالحجة علينا لله تعالى فيها افتراض عايناً من الشرائع بأنها يشتهرنا متميزة بما لم يأمرنا به، أم لم تقم لله تعالى علينا حجة في الدين، لأن كثيراً منه مختلط بالكذب غير متميز منه أبداً.

فإن أجازوا اختلاط شرائع الدين التي أوحى الله تعالى بها إلى نبيه بما ليس من الدين، وقالوا لم تقم لله علينا حجة فيها أمرنا به، دخل عليهم من القول بفساد الشريعة وذهاب الإسلام وبطلان ضمان الله لحفظ الذكر، كالذي دخل على غيرهم ولازمهم أنهم تركوا كثيراً من الدين الصحيح كالزم غيرهم أنهم يعملون بما ليس من الدين، وإن النبي ﷺ قد بطل بيانه وإن حجة الله بذلك لم تقم علينا، وإن لجأوا إلى الإقتصار على خبر التواتر لم ينكروا بذلك من أن كثيراً من الدين قد بطل باختلاطه بالكذب الموضوع وبالموهوم فيه، ومن جواز أن يكون كثير من شرائع الإسلام لم يفعل إلينا، إذ قد بطل ضمان حفظ الله فيها.

وأجماً فإنه لا يصح أحد أن يدعى في أي خبر شاء أنه منقول نقل التواتر بل أحبب الإسناد أصح دعوى في ذلك لشهادة كثرة الرواة وتغاير الأسانيد لهم بصحة قولهم في نقل التواتر، فإن لجأ لاجيء. إله أن يقول بأن كل خبر جاء من طريق الأحاديث الثقات إنه كذب موضوع ليس منه شيء. قاله رسول الله ﷺ فذه بحجارة ظاهرة، ومدافعة لما يعلم بالضرورة خلافة، وتكذيب لجميع الصحابة والجميع فضلاء الثابتهين، ولكل إنسان من علماء المسلمين جيلاً بعد جيل لأن كل من ذكرنا دروا الأخبار عن رسول الله ﷺ بلا شك واحتج بها بعضهم على بعض، وعملوا بها، وأفتوا بها في دين الله، وهذا إطراح للإجماع المتيقن وباطل لا يختلف النفوس فيه، لأن بالضرورة يعلم أنه لا يمكن أن يكون

كل من ذكرنا لم يصدق في كلمة بل كلهم كذبوا ووضعوا كل ما ردوا .
 وايضاً ففيه إبطال لأكثر الشرائع التي لا يشك مسلم ولا غير مسلم في أنها
 ليس في القرآن . بيته كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك ، وأنا إنما تلقيناها من
 كلام رسول الله ﷺ .

فهذه ثلاثة أقوال كما ترى لا رابع لها إما أن يكون كل خبر نقله العدل عن
 العدل مبلغاً به النبي ﷺ كذباً كلها أو لماعن آخرها ، أو يكون فيها حق وباطل
 إلا أنه لا سبيل لنا إلى تمييز الحق من الباطل أبداً ، وهذا تكذيب لله في
 إخباره بحفظ الذكر المنزل وبإكاله لنا الدين ، وبأنه لا يقبل منا إلا دين الإسلام
 لا شيء سواه ، وفيه أيضاً إفساد الدين واختلاطه بما لم يأمر الله به ولا سبيل
 لأحد في العالم أن يعرف ما أمر الله به في دينه مما لم يأمر به أبداً ، وإن
 حقيقة الإسلام قد بطلت بيقين ، وهذا انصلاح الإسلام ، أو أنها كلها حق
 مقطوع على غيبها عند الله تعالى موجبة كلها العلم بأخبار الله بأنه حافظ لما أنزل
 من الذكرو لتحريره تعالى الحكم في الدين بالظن والقول عليه بما لا علم لنا ،
 وإلخباده تعالى أنه قد تبين الرشد من الغي ، وليس الرشد إلا ما أنزله الله تعالى
 على لسان نبيه ﷺ وفي فعله ، وليس الغي إلا ما لم ينزله الله تعالى على لسان
 نبيه . وهذا قولنا انتهى كلامه .

فصل

وعما بين أن خبر الواحد العدل يفيد العلم أدلة كثيرة :
 (أحدها) أن المسلمين لما أخبرهم الواحد وهم بقاء في صلاة الصبح أن
 القبلة قد حولت إلى الكعبة قبلوا خبره وتركوا الحجة التي كانوا عليها واستندوا
 إلى القبلة ، ولم يشكر عليهم رسول الله ﷺ ، بل شكروا على ذلك وكانوا على
 أمر مقطوع به من القبلة الأولى ، فلولا حصول العلم لهم بخبر الواحد لم يتركوا
 للمقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم ، وغاية ما يقال فيه أنه خبر اقترنته قرينة ،
 وكثير منهم يقول : لا يفيد العلم بقرينة ولا غيرها ، وهذا في غاية المسكارة .
 ومعلوم أن قرينة تلقى الأمة له بالقبول وروايته قرناً بعد قرن من غير تكبر من

أقوى القرآن وأظهرها ، فأتى قرينة فرضتها كانت تلك أقوى منها .
 الدليل الثاني : أن الله تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ
 فتبينوا) وفي القراءة الأخرى (فتثبتوا) وهذا يدل على الجزم بقبول خبر
 الواحد أنه لا يحتاج إلى التثبت ، ولو كان خبره لا يشيد العلم لأمّر بالتثبت حتى
 يحصل العلم وبما يدل عليه أيضاً أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا
 يقولون : قال رسول الله ﷺ كذا وفعل كذا ، وأمر بكذا ونهى عن كذا .
 وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة .

وفي صحيح البخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة مواضع
 وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ، وإنما سمعته من صحابي غيره ، وهذه شهادة من القائل وجزم على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بما نسب إليه من قول أو فعل ، فلو كان خبر
 الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله ﷺ بغير علم .
 الدليل الثالث : إن أهل العلم بالحديث لم يزالوا يقولون سمعنا عن رسول الله
 ﷺ وذلك جزم منهم بأنه قاله ، ولم يكن مرادهم ما قاله بعض المتأخرين إن
 المراد بالصحة صحة السند لا صحة المتن ، بل هذا مراد من زعم أن أحاديث
 رسول الله ﷺ لا تفيد العلم وإنما كان مرادهم صحة الإضافة إليه ، وأنه قال كما
 كانوا يحرمون بقولهم قال رسول الله ﷺ وأمر ونهى وفعل رسول الله ﷺ ،
 وحيث كان يقع لم الوهم في ذلك يقولون يذكر عن رسول الله ﷺ ويروى
 عنه وهو ذلك ، ومن له خبرة بالحديث يفرق بين قول أحدهم هذا الحديث
 صحيح ، وبين قوله لإسناده صحيح فالأول جزم بصحة نسبته إلى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ، والثاني شهادة بصحة سنده ، وقد يكون فيه علة أو شذوذ
 فيكون سنده صحيحاً ولا يحكون أنه صحيح في نفسه .

الدليل الرابع : قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من
 كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
 لعلهم يحذرون) والطائفة تقع على الواحد لما فوقه ، فأخبر أن الطائفة تذر

قومهم إذا رجعوا إليهم والآنذار الأعلام بما يفيد العلم وقوله لعلمهم يحذرون
نظير قوله في آياته للأنوة والمنهودة (لعلمهم يتفكرون . لعلمهم يعقلون .
لعلمهم يهتدون) وهو سبحانه إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم لا فيما
لا يفيد العلم .

الدليل الخامس : قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) أى لا تتبعه
ولا تعمل به ، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة يقفون أخبار الأحاد
ويسملون بها ويثبتون لله تعالى بها الصفات ، فلو كانت لا تفيد علماً لكان
الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد ففوا ما ليس لهم به علم .
الدليل السادس : قوله تعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)
فأمر من لم يعلم أن يسأل أهل الذكر وهم أولوا الكتاب والعلم ، ولولا أنه
أخبرهم تفيد العلم لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً ، وهو سبحانه لم يقل
سألوا عدد التواتر بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً ، فلو كان واحد لكان
سؤاله وجوابه كافياً .

الدليل السابع : قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك
وإن لم تفعل فإبلى رسالتك) وقال (ما على الرسول إلا البلاغ المبين) وقال
النبي ﷺ « بلغوا عني ، وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة « أنتم
مستملون عني فإذا أنتم قائلون ؟ قالوا نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت ،
ومعلوم أن البلاغ هو الذي تقوم به الحجة على المبلغ ويحصل به العلم ، فلو كان
خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به حجة الله على
العبد ، فإن الحجة إنما تقوم بما يحصل به العلم .

وقد كان رسول الله ﷺ يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه تقوم الحجة
على من بلغه ، وكذلك قامت حجته علينا بما بلغنا العدول الإنفاذ من أقواله
وأفعاله وسنته . ولو لم يقف العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلغه واحد
أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو دون عدد التواتر ، وهذا منه أبطل الباطل .

فيلزم من قال إن أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد العلم أحد أمرين : إما أن

يقول إن الرسول لم يبلغ غير القرآن وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ . وإما أن يقول إن الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علماً ولا يقتضي عملاً ، وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره عليه السلام التي رواها الثقات العدول الحفاظ وتلقاها الأمة بالقبول لا تنفد علماً ، وهذا ظاهر لا خفاء به .

الدليل الثامن : قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وقوله (وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس) وجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أنه جعل هذه الأمة عدولاً خياراً يشهدوا على الناس بأن رسولهم قد بلغهم عن الله رسالته وأدوا عليهم ذلك ، وهذا يتناول شهادتهم على الأمم الماضية وشهادتهم على أهل عصرهم ومن بعدهم أن رسول الله عليه السلام أمرهم بذلك ونهاهم عن كذا ، فهم حجة الله على من خالف رسول الله ، وزعم أنه لم يأتيهم من الله ما تقوم به عليه الحجة ، وتشهد هذه الأمة الوسط عليه بأن حجة الله بالرسول قدمت عليه ، ويشهد كل واحد بانفراده بما وصل إليه من العلم الذي كان به من أهل الشهادة ، فلما كانت أحاديث رسول الله عليه السلام لا تمسك العلم لم يشهد به الشاهد ولم تقم به الحجة على المشهود عليه .

الدليل التاسع : قوله تعالى (ولا ينلك الذين يدهون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون) وهذه الأخبار التي رواها الثقات الحفاظ عن رسول الله عليه السلام إما أن تكون حقاً أو باطلاً أو مشكوكاً فيها ، لا يدري هل هي حق أو باطل . فإن كانت باطلاً أو مشكوكاً فيها وجب إبطالها وأن لا يلتفت إليها ، وهذا السلاخ من الإسلام بالكلية . وإن كانت حتماً فيجب الشهادة بها على البت أنها عن رسول الله عليه السلام وكان الشاهد بذلك شاهد بالحق وهو يعلم صحة المشهود به .

الدليل العاشر : قول النبي عليه السلام على مثلها ، فاشهدوا ، أشار إلى الشمس ولم يرل الصحابة والتابعون وأئمة الحديث يشهدون عليه عليه السلام على القطع أنه قال

كذا وأمر به ونهى عنه وفعله لما بلغهم إياه الواحد والإثنان والثلاثة فيقولون : قال رسول الله ﷺ كذا ، وحرم كذا وأباح كذا ، وهذه شهادة جازمة يعلمون أن اليهود به كالمشمس في الوضع ، ولا ريب أن كل من له التفات إلى سنة رسول الله ﷺ واعتقاده بها يشهد شهادة جازمة أن المؤمنين يرون ربهم هيئاً يوم القيامة ، وأن قوماً من أهل التوحيد يدخلون النار ثم يخرجون منها بالشفاعة وأن الصراط حق ، وتكلم الله لمبادئ يوم القيامة كذلك ، وأن الولاء لمن أعنت ، إلى أضعاف أضاعف ذلك ، بل يشهد بكل خبر صحيح متفق بالقبول لم ينكره أهل الحديث شهادة لا يشك فيها .

الدليل الحادى عشر : ان هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار النبي ﷺ العلم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أنهم بمذاهبهم وأقوالهم أنهم قالوا ، ولو قيل لهم إنما لم تصح عنهم لأنكروا ذلك غاية الإنكار ، وتعميروا من جهل قائله ، ومعلوم أن تلك المذاهب لم يروها عنهم إلا الواحد والإثنان والثلاثة ونحوهم ، لم يروها عنهم عدد التواتر . وهذا معلوم يقيناً .

فكيف حصل لهم العلم انضروى والمقارب للضرورى بأن أنتم ومن قلدوهم دينهم أفتوا بكذا وذهبوا إلى كذا ، ولم يحصل لهم العلم بما أخبر به أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة عن رسول الله ﷺ ، ولا بما رواه عنهم التابعون وشاع في الأمة وذاع ، وتعددت طرقه وتنوعت ، وكان حرصه عليه أعظم بكثير من حرص أولئك على أقوال متبوعيه ؟ إن هذا هو العجب العجيب .

وهذا وإن لم يكن نفسه دليلاً يلزمهم أحد أمرين : إما أن يقولوا أخبار رسول الله ﷺ وقناواه وأفضيته تفيد العلم . وإما أن يقولوا أنهم لا علم لهم بصحة شيء مما نقل عن أنتم وأن النقول عنهم لا تفيد علماً ، وأما أن يكون ذلك مفيداً للعلم بصحته عن أنتم دون المنقول عن رسول الله ﷺ فهو من آيين الباطل .

الدليل الثانى عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول

إذا دعاكم لما يحبيكم) فوجه الاستدلال أن هذا أمر لكل مؤمن بلغته دعوة الرسول ﷺ إلى يوم القيامة . ودعوته نوعان : مواجهة ونوع بواسطة المبلغ وهو مأمور بإجابة الدعوتين في الحالتين ، وقد علم أن حياته في تلك الدعوة والاستجابة لها ، ومن الممتنع أن يأمره الله تعالى بالإجابة لما لا يفيد علماً ، أو يحبه بما لا يفيد علماً أو يتوعدده على ترك الاستجابة لما لا يفيد علماً بأنه إن لم يفعل عاقبه ، وحال بينه وبين قلبه .

الدليل الثالث عشر : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يعم كل مخالف بلغته أمره ﷺ إلى يوم القيامة ، ولو كان ما بلغه لم يفده علماً لما كان متعرضاً بخالفة ما لا يفيد علماً للفتنة والمذاب الأليم ، فإن هذا إنما يكون بعد قيام الحجة القاطعة التي لا يبق معها لمخالف أمره عذر .

الدليل الرابع عشر : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) إلى قوله (واليوم الآخر) ووجه الاستدلال أنه أمر أن يرد ما تنازع فيه المسلمون إلى الله ورسوله ، والرد إلى الله هو الرد إلى كتابه والرد إلى رسوله هو الرد إليه في حياته وإلى سنته بعد وفاته . فلو لا أن المردود إليه يفيد العلم وفصل النزاع لم يكن في الرد إليه فائدة ، إذ كيف يرد حكم للتنازع فيه إلى ما لا يفيد علماً البتة ولا يدرى حق هو أم باطل ؟ وهذا برهان قاطع بحمد الله ، فلماذا قال من زعم أن أخبار رسول الله ﷺ لا تفيد علماً : إنا نرد ما تنازعنا فيه إلى العقول والآراء والأفيسة فإنها تفيد العلم .

الدليل الخامس عشر : قوله تعالى (وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروا أن يفتنوك من بعض ما أنزل الله إليك) إلى قوله (أحكم الجاهلية يغنون - ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) ووجه الاستدلال أن كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو بما أنزل الله ، وهو ذكر من الله أنزله على رسوله ، وقد تكفل سبحانه بحفظه ، فلو جاز على حكمه الكذب والغلط والسهو من الرواة ، ولم يبق دليل على غلطه وسهوه فاقفه لسقط حكم ضمان الله

وكفائته لحفظه ، وهذا من أعظم الباطل ، ونحن لا ندعي حصصة الرواة ، بل نقول : إن الراوى إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يقوم دلائل على ذلك ولا بد أن يكون في الأمة من يعرف كذبه وغلظه ليقم حفظه لحججه وأدله ، ولا تلتبس بما ليس منها ، فإنه من حكم الجاهلية ، بخلاف من زعم أنه يجوز أن تكون كل هذه الأخبار والأحكام المنقولة إلينا آحاداً كذباً على رسول الله ﷺ ، وغايتها أن تكون كما قاله من لا علم عنده ، إن فطن إلا غناً ، وما نحن بمستفيدين .

الدليل السادس عشر : ما احتج به الشافعى نفسه فقال : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن أبيه عن عبيد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ورعاها وأداها ، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم » .

قال الشافعى : فلما نذب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأداها أمر أن يؤديها ولو واحد ، دل على أنه لا يأمر من يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه ، لأنه إنما يؤدي عنه حلال يؤتى ، وحرام يحتنب وحده يقام ، ومال يؤخذ ويعطى ، ونصيحة في دين ودنيا ، ودل على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً ، وأمر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين ما يحتاج به في أن إجماع المسلمين لازم . انتهى .

والقصد أن خبر الواحد لعدل لو لم يفد علماً لا أمر رسول الله ﷺ أن لا يقبل من أدى إليه إلا من عدد التواتر الذي لا يحصل العلم إلا بتعدد ، ولم يدع للحامل المؤدى وإن كان واحداً ، لأن ما حمله لا يبيد العلم ، فله فعل ما يستحق الدعاء وحده إلا بانضمامه إلى أهل التواتر ، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث . ومعلوم أن رسول الله ﷺ إنما نذب إلى ذلك وحث عليه وأمر به لتقوم الحجة على من أدى إليه ، فلم لم يفد العلم لم يكن فيه حجة .

الدليل السابع عشر : حديث أبي رافع الصحيح عن رسول الله ﷺ قال : لا أفين أحداً منكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري يقول : لا ندرى ما هذا ، بيننا وبينكم القرآن ، ألا وإنى أوتيت الكتاب ومثله معي ، ووجه الاستدلال أن هذا من عام لكل من بلغه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ أن يخالفه أو يقول لا أقبل إلا القرآن ، بل هو أمر لازم ، وفرض حتم بقبول أخباره وسننه ، وإعلام منه ﷺ أنها من الله أوحاها إليه ، فلم تفقد علماً لقائل من بلغته إنها أخبار آحاد لا تفيد علماً فلا يلزم قبول ما لا علم له بصحته ، والله تعالى لم يكلف العلم بما لم أعلم محضه ولا اعتقاده ، بل هذا بعينه هو الذي حسد منه رسول الله ﷺ أمته وتهاجم عنه ، ولما علم أن في هذه الأمة من يقوله حذرهم منه ، فإن القائل إن أخباره لا تفيد العلم هكذا يقول سواء لا ندرى ماهذه الأحاديث ، وكان سلف هؤلاء يقولون بيننا وبينكم القرآن وخلقهم يقولون بيننا وبينكم أدلة العقول وقد صرحوا بذلك وقالوا : نقدم العقول على هذه الأحاديث ، آحادها ومتواترها ، ونقدم الأقيسة عليها .

الدليل الثامن عشر : ما رواه مالك عن إسماعيل بن عبيد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال : كنت أسقى أبا عبيدة بن الجراح وأبا طلحة الأنصاري وأبى بن كعب شرباً من فضيخ ، فجاءهم أت فقال : إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : قم يا أنس إلى هذه الجرار فأكسرها ، فقممت إلى مهرانا فافضرت بها بأسفلها حتى كسرتها . ووجه الاستدلال أن أبا طلحة أقدم على قبول خبر التحريم حيث ثبت به التحريم لما كان حلالاً ، وهو يمكنه أن يسمع من رسول الله ﷺ شفاهاً ، وأكده ذلك القبول باتلاف الإثاء وما فيه ، وهو مال ، وما كان ليقدم على إتلاف المال بخبر من لا يفيد خبره العلم عن رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ إلى جنبه ، فقام خبر ذلك الآن عنده وعند من معه مقام السماع من رسول الله ﷺ بحيث لم يشكوا ولم يرتابوا في صدقه ، والمتكفون يقولون إن مثل ذلك الخبر لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

الدليل التاسع عشر : إن خبر الواحد لو لم يفد العلم لم ثبت به الصحابة

التحليل والتعريم والإباحة والفروض ، ويجعل ذلك ديناً يذان به في الأرض إلى آخر الدهر . فهذا الصديق رضى الله عنه زاد في الفروض التي في القرآن فرض الجدة وجعله شريعة مستمرة إلى يوم القيامة بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة فقط ، وجعل حكم ذلك الخبر في إثبات هذا الفرض حكم نص القرآن في إثبات فرض الأم ، ثم اتفق الصحابة والمسلمون بعدهم على إثباته بخبر الواحد . وأثبت عمر بن الخطاب بخبر حمل ابن مالك دية الجنتين وجعلها فرضاً لازماً للأمة ، وأثبت ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الضحاك بن سفيان الكلبي وحده ، وصار ذلك شرعاً مستمراً إلى يوم القيامة . وأثبت شريعة عامة في حق الجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف وحده . وأثبت عثمان بن عفان شريعة عامة في سكنى المتوفى عنها بخبر فريضة بنت مالك وحدها ، وهذا أكثر من أن يذكر ، بل هو إجماع معلوم منهم ، ولا يقال على هذا إنما يدل على العمل بخبر الواحد في الظنيات ونحن لا ننكر ذلك لأننا قد قدمنا أنهم أجمعوا على قبوله والعمل بموجبه ، ولو جاز أن يكون كذباً أو غلطاً في نفس الأمر لكانت الأمة مجمعة على قبول الخطأ والعمل به ، وهذا قدح في الدين والأمة .

الدليل العشرون : إن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يقبلون خبر الواحد ويقتضون بضمومه ، فقبله موسى من الذي جاء من أقصى المدينة قائلاً له إن الملا بأنتمون بك ليقتلوك ، لجزم بخبره وخرج هارباً من المدينة ، وقبل خبر بنت صاحب مدين لما قالت إن أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا وقبل خبر أبيها في قوله : هذه إيتى وتزوجها بخبره .

وقبل يوسف الصديق خبر الرسول الذي جاءه من عند الملك وقال ارجع إلى ربك فأسأله ما بال النسوة .

وقبل النبي ﷺ خبر الأحاد الذين كانوا يخبرونه بنقض عهد المعاهدين له وغرام بخبرهم ، واستباح دماءهم وأموالهم وسبي ذراريهم . ورسول الله صلواته وسلامه عليهم لم يرتجوا على تلك الأخبار أحكامها ، وهم يجوزون أن تكون كذباً وغلطاً ، وكذلك الأمة لم تثبت الشرائع العامة الكلية بأخبار الأحاد ،

وهم يجوزون أن يكون كذباً على رسول الله ﷺ في نفس الأمر، ولم يعبروا عن الرب تبارك وتعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله بما لا علم لهم به ، بل يجوز أن يكون كذباً وخطأ في نفس الأمر ، هذا مما يقطع بطلانه كل عالم مستبصر .

الدليل الحادى والعشرون : إن خبر العدل الواحد المتلقى بالقبول لو لم يفد العلم لم تجز الشهادة على الله ورسوله بمضمونه ، ومن المعلوم المتيقن أن الأمة من عهد الصحابة إلى الآن لم تول تشهد على الله وعلى رسوله بمضمون هذه الأخبار جازمين بالشهادة في تصانيفهم وخطابهم ، فيقولون شرع الله كذا وكذا على لسان رسوله ﷺ ، فلم يكونوا طالين بصدق تلك الأخبار جازمين بها لكانوا قد شهدوا بغير علم وكانت شهادة زور ، وقولا على الله ورسوله بغير علم ، ولعمركم الله هذا حقيقة قولهم ، وهم أدلى بشهادة الزور من سادات الأمة وعلمائهم .

قال أبو عمرو بن الصلاح : وقد ذكر الحديث الصحيح المتلقى بالقبول المتفق على صحته : « هذا القسم بجميعه مقطوع بصحته ، والعلم اليقيني النظائرى : يقع به ، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد إلا الظن ، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن ، والظن قد يخطئ » .

قال : وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً ثم بان لى أن المذهب الذى اخترناه هو الصحيح ، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ ، والأمة فى إجماعها معصومة من الخطأ ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حجة معطوفاً ، وأكثر إجماعات العلماء كذلك ، وهذه تسكنة نفيسة ثأمة .
وفإن إمام عصره المجمع على إمامته أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني فى كتاب الانتصار له وهذا لفظه :

فصل

ونستغل الآن الجواب عن قولهم فيما سبق أن أخبار الأحاد لا تقبل فيما طريقه العلم ، وهذا رأى سمعت به المبتدعة فى رد الأخبار فنقول والله التوفيق :

إذا صح الخبر عن رسول الله ﷺ ، ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وتلقته الأمة بالقبول ، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم ، هذا قول عامة أهل الحديث وللتقنين من القائلين على السنة .

وأما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال فلا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به حتى أخبر عنه القديرة والممثلة ، وكان قصدهم منه رد الأخبار ، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول ، ولو أنصف أهل الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد قد يوجب العلم ، فإنك تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد : ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة وبقوله خلقته عبادة حنفاء فأجتالهم الشياطين عن دينهم ، وترى أهل الأرجاء يستدلون بقوله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة - قيل : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق ، وترى الرافضة يحتجون بقوله ﷺ يحاء يقوم من أحبابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك أنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم ، وترى الخوارج يستدلون بقوله ﷺ : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، وبقوله : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن .

إلى غير ذلك من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق ، ومشهور معلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث ورجوعهم إليها . فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الأحاد ، وكذلك أجمع أهل الإسلام متقدمهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى وفي مسائل القدر والرقية وأصول الإيمان والشفاعة والحوض وإخراج الموحدين من المذنبين من النار ، وفي صفة الجنة والنار وفي الترفيع والترهيب والوعد والوعيد ، وفي فضائل النبي صلى الله عليه وسلم ومنابع أحبابه وأخبار الأنبياء المتقدمين وأخبار الرقائق وغيرها مما يكثر ذكره .

وهذه الأشياء علية لا عقلية ، وإنما ترى لوفوع العلم السامع بها ، فإذا قلنا
 خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم ، حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار
 على الخطأ لا رجوعاً ، لأنهم هازلين مشتغلين بما لا ينبغي أحد شيئاً ولا ينفعه ،
 ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه
 قال : وبما يرتقى هذا القول إلى أعظم من هذا ، فإن النبي ﷺ أدى
 هذا الدين إلى الواحد فالواحد من الصحابة ، وهذا الواحد يؤديه إلى الأمة
 وينقله عنه ، فإذا لم يقبل قول الراوي لأنه واحد رجع هذا العيب إلى المؤدى
 فعوذ بالله من هذا القول البشع والاعتقاد انقيح .

قال : وبذل عليه أن النبي ﷺ بعث الرسل إلى الملوك إلى كرمي وقبصر
 وملك الإسمكندية وإلى أكيدر دومة وغهم من ملوك الأطراف وكتب
 إليهم كتباً على ما عرف ونقل واشتهر ، وإنما بعث واحداً واحداً ، ودعاهم إلى
 الله تعالى والتصدق برسائله ﷺ لإلزام الحجة وقطع العذر لقوله تعالى (رسلنا
 مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهذه المعاني
 لا تحصل إلا بعد وقوع العلم من أرسل إليه بالإرسال والمرسل ، وإن الكتاب
 من قبله والهدوة منه ، وقد كان نبينا ﷺ بعث إلى الناس كافة كثيراً من
 الرسل إلى هؤلاء الملوك والكتب إليهم لبث الدعوة إليهم في جميع الممالك ،
 ودعا الناس إلى دينه على حسب ما أمره الله تعالى بذلك ، فلم يقع العلم بخبر
 الواحد في أمور الدين لم يقتصر على إرسال الواحد من الصحابة في هذا الأمر ،
 وكذلك في أمور كثيرة أكتفى بإرسال الواحد من الصحابة ، منها أنه بعث علياً
 لينادي في موسم الحج بغيره ألا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت
 عريان ، ومن كان بينه وبين النبي ﷺ عهد فدته إلى أربعة أشهر ولا يدخل
 الجنة إلا نفس مسلمة .

ولا بد في هذه الأشياء من وقوع العلم للقوم الذين كان ابتادهم حتى إن
 أقدموا على شيء من هذا بعد سماع هذا القول كان رسول الله ﷺ مسبباً
 للعذر في قتالهم وقتلهم .

وهكذا بعث معافاً إلى الذين يدعونهم إلى الإسلام ويعلمهم إذا
أجابوا شرائعه .

وبعث إلى أهل خيبر في أمر القتل واحداً يقول: إما أن تدوا أو تؤذونا
بحرب من الله ورسوله . وبعث إلى قريظة أبا لينة بن عبد المنذر يستنزلهم على
حكمه . وجاء أهل قباء واحداً وهم في مسجد يصلون فأخبرهم بصرف القبلة
إلى المسجد الحرام فأنصرفوا إليه في صلاتهم ، واكتفوا بقوله ، ولا بد في مثل
هذا من وقوع العلم به .

وكان النبي ﷺ يرسل الطلائع والجواسيس في بلاد الكفر ويقتصر على
الواحد في ذلك ويقبل قوله إذا رجع . وربما أقدم عليهم بالقتل والنهب بقوله
وحده ، ومن تدبر قول النبي ﷺ وسيرته لم يخف عليه ما ذكرناه ، وما يرد
هذا إلا مكابر ومعاوند .

ولو أنك وضعت في قلبك أنك سمعت الصديق والفاروق رضي الله عنهما
أو غيرهما من وجوه الصحابة يروى لك حديثاً عن النبي ﷺ في أمر من
الاعتقاد من جواز الرؤية على الله وإثبات القدر أو غير ذلك لو وجدت قلبك
مطمئناً إلى قوله لا يداخلك شك في صدقه وثبوت قوله ، وفي زماننا ترى -
الرجل يسمع من أستاذه الذي يختلف إليه ويعتقد فيه التقدم والصدق إنه سمع
أستاذه يخبر عن شيء من عقيدته التي يريد أن يلقى الله بها ، فيحصل للسامع علم
بمذهب من نقل عنه أستاذه ذلك بحيث لا يختلفه شبهة ولا يعتريه شك ،
وكذلك كثير من الأخبار التي يقتضيها العلم توجد بين الناس فيحصل لهم العلم
بذلك الخبر ومن رجع إلى نفسه علم بذلك .

(قال) واعلم أن الخبر وإن كان يحتمل الصدق والكذب والظن فلتجاوز
فيه مدخل ، ولكن هذا الذي قلناه لا يناله أحد إلا بعد أن يكون معظم أوقاته
وأيامه مفتغلاً بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة ، ليقف على دسوخهم
في هذا العلم وكبير معرفتهم به وصدق وجههم في أقوالهم وأفعالهم ، وشدة
حذرهم من العظيان والزلل ، وما بذلوه من شدة العناية في تمهيد هذا الأمر .

والبحث عن أحوال الرواة والوقوف على صحيح الأخبار وسقيمتها ، وكانوا بحيث لو قتلوا لم يساعوا أحداً في كلمة واحدة يتقوله على رسول الله ﷺ ولا فعلوا هم بأنفسهم ذلك ، وقد نفوا هذا الدين إلينا كما نقل إليهم وأدوا كما أدى إليهم ، وكانوا في صدق العناية والاهتمام بهذا الشأن ما يحل عن الوصف ويقتصر دونه الذكر ، وإذا وقف المرء على هذا من شأنهم وعرف حالهم وخبر صدقهم وورعهم وأمانتهم ، ظهر له العلم فيما نقلوه ورووه .

(قال) والذي يزيد ما قلنا إيضاحاً أن النبي ﷺ حين سئل عن الفرقة الناجية قال : « ما أنا عليه وأصحابي » ، فلا بد من تعريف ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، وليس طريق معرفته إلا النقل ، فيجب الرجوع إلى ذلك ، وقد قال النبي ﷺ « لا تنازعوا إلي الأمر أهله » ، فكما يرجع في مذاهب الفقهاء الذين صادروا قدوة في هذه الأمة إلى أهل الفقه ، ويرجع في معرفة اللغة إلى أهل اللغة ، وفي النحو إلى أهل النحو ، وكذا يرجع في معرفة ما كان عليه رسول الله ﷺ (ص) وأصحابه إلى أهل الرواية والنقل ، لأنهم هموا بهذا الشأن واشتهروا بحفظه والنحس عنه ونقله ، ولولا لم لا ندرس علم النبي ﷺ ولم يقف أحد على سنته وطريقته .

(ثم قال الإمام أبو المظفر) : فإن قالوا فقد كثرت الآثار في أيدي الناس واختلطت عليهم (قلنا) ما احتاطت إلا على الجاهلين بها ، فأما العلماء بها فإنهم يفتقدونها انتقاد الجاهلة الدرام والبدائير ، فيميزون زيوفها ويأخذون خيارها ، ولئن دخل في أغمار الرواة من وهم الغلط في الأحاديث فلا يروج ذلك على جهالة أصحاب الحديث وورثة العلماء حتى أنهم عدوا أغاليط من غلط في الإتيان والمنزلة ، بل تراهم يعدون على كل واحد منهم كم في حديث غلط ، وفي كل حرف حرف ، وماذا صح ، بإذ لم ترج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمنون والحروف فكيف يروج عليهم وضع الوناقعة وتوليد الأحاديث التي يرويها الناس حتى خفيت على أهلها ، وهو قول بعض الملاحدة حوماً يقول هذا إلا جاعل ضال مبتدع كذاب يريد أن يجهن بهذه الهدية الكاذبة

صاح أحاديث النبي ﷺ وآثاره الصادقة ، فيحاط جهال الناس بهذه الدعوى وما احتج مبتدع في رد آثار رسول الله ﷺ بحجة أو هن ولا أشد استحالة من هذه الحجة ، فصاحب هذه الدعوى يستحق أن يسف في فيه ويتنى من بلد الإسلام .

تدبر رحمة الله أن يجعل حكم من أفنى عمره في طلب آثار النبي ﷺ شرفاً و غرباً ، برأ و مجراً ، و ادخل في الحديث الواحد فراسخ ، و أتهم أهله و أدناه في خبر يرويه عن النبي ﷺ إذا كان موضع التهمة ، ولم يحابه في مقال ولا خطاب ضلماً لله و حبة لهدنه ، ثم ألف الكتب في معرفة المحدثين و أصنامهم و أنسابهم و قدر أعمارهم ، و ذكر أعصارهم و شمائلهم و أخبارهم ، و فصل بين الردى و الجيد ، و الصحيح و السقيم ، حباً لله و رسوله ، و غيره دلى الإسلام و السنة ، ثم استعمل آثاره كلها حتى فيها عدا العبادات من أكله و طعامه و شرابه و نومه و يقظته و قيامه و قدره و دخيله و خروجه ، و جميع سنة و سيرته حتى في خطراته و لحظاته ، ثم ادعا الناس إلى ذلك و حثهم عليه و ندبهم إلى استعماله و حبب إليهم ذلك بكل ما يملكه حتى في بذل ماله و نفسه . لكن أفنى عمره في اتباع أهوائه و إزادته و خواطره و هواجسه ، ثم تراه يرد ما هو أوضح من الصبح من سنة النبي ﷺ و أشهر من الشمس برأى دنبل ، و استحسان ذميم ، و ظن فاسد ، و نظر مشرب بالهوى .

فانظر و فلك الله للحن : أى الفريقين أحق أن ينسب إلى اتباع السنة و استعمال الآثار .

فإذا قضيت بين هذين برافر ليك و صحيح فترك ، و ثاقب فهمك فليكن شكرك لله تعالى على حسب ما أراك من الحق و وفقك للصواب و ألهمك من السداد . (قلت) و من المعلوم أن من هذا غنايته بسنة رسول الله ﷺ و سيرته و حديه فإنها تفيد عنده من العلم الضرورى و النظرى ما لا تفيد عند المرضى عنها المشتغل بغيرها ، و هذا شأن من عنى بسيرة رجل و حديه و كلامه و أحواله فإن علم من ذلك بالضرورة ما هو مجرأ ، لغيره .

فصل

المقام الخامس : إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظل الغالب سارل منها ، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلية بها ، فالفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتاج بها في أحدهما دون الآخر ، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة ، فإنها لم تول تحتج بهذه الاحاديث في الخبريات العملية كما تحتج بها في الطلييات العملية ، ولا سيما والأحكام العملية فتضمن الخبر عن الله بأنه شرع هكذا وأوجه ورضيه ديناً ، فشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته ، ولم تول الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتاجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام ، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته .

فأين سلف المفرقين بين البابين ، نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لاهتية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه ، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة ، ويحيلون على آراء المتكلمين ، وقواعد المتكلمين ، فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين ، فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها أصولاً وفروعاً وقالوا الحق في مسائل الأصول واحد ، ومن خالفه فهو كافر أو فاسق ، وأما مسائل الفروع فليس لله تعالى فيها حكم معين ولا يتصور فيها الخطأ وكل يجهل مصيب لحكم الله تعالى الذي هو حكمه ، وهذا التقسيم لو رجع إلى مجرد الإصطلاح لا يتصور به ما سموه أصولاً وما سموه فروعاً ، فكيف وقد وضعوا عليه أحكاماً وضعوها بمقتضىهم وآرائهم (منها) التنكف : بالخطأ في مسائل الأصول دون مسائل الفروع ، وهذا من أبطل الباطل كما ستذكره (ومنها) إثبات الفروع بأخبار الأحاد دون الأصول وغير ذلك ، وكل تقسيم لا يشهد له الكتاب والسنة وأصول الشرح بلا اعتبار فهو تقسيم اطل بحسب الذوات .

ومذا التقسيم أصل من أصول ضلال القوم فإنهم فرقوا بين ما سموه أصولاً وما سموه فروطاً ، وسلبوا للفروع حكم الله للمعين فيها ، بل حكم الله فيها بخلاف باختلاف آراء المجتهدين ، وجعلوا ما سموه أصولاً من أخطأ فيه عندهم فهو كافر أو فاسق ، وادعوا الإجماع على هذا التفريق ، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعاً عن إمام من أئمة المسلمين ولا عن أحد من الصحابة والتابعين ، ومذاعادة أهل الكلام يحكون الإجماع على ما لم يقله أحد من أئمة المسلمين بل أئمة الإسلام على خلافه ، وقال الإمام أحمد : من ادعى الإجماع فقد كذب ، أما هذه دعوى الأصم وابن حلبة وأمثالها يريدون أن يعالوا سنن رسول الله ﷺ بما يدعون منه من الإجماع .

ومن المعلوم قطعاً بالنصوص وإجماع الصحابة والتابعين وهو الذي ذكره الأئمة الأربعة نصاً أن المجتهدين للتنازعين في الأحكام الشرعية ليسوا كلهم سواء ، بل فيهم المصيب والمخطئ ، فالكلام فيما سموه أصولاً وفيما سموه فروطاً ، ينقسم إلى مطابق للحق في نفس الأمر وغير مطابق ، فانقسم الاعتقاد في الحكم إلى مطابق وغير مطابق وغير مطابق ، فالقاتل في الشيء ضلال والقاتل حرام في إصابة أحدهما وخطأ الآخر كالقاتل ، لا سبحانه يرى والقاتل أنه لا يرى في إصابة أحدهما وخطأ الآخر ، والكاذب على الله تعالى خطأ أم محمد بن هذا كالكاذب عليه صديق أو خطأ في الآخر : فإن المختبر يعرف عن الله أن لا يتكلم بأحد ، لا في غير غير أنه نهي عنه وحرمه ، فأحدهما محمل قطعاً .

(فإن قيل) الفرق بينهما أنه يجوز أن يكون في نفس الأمر لا - ولا حراماً بل هو حلال في حق من اعتقد - له ، حرام في حق من اعتقد غيره . (قيل) هذا باطل من وجوه عديدة ، وقد ذكرناها في كتاب المقتضب وطهره (منها) أنه خلاف نص القرآن والسنة وخلاف إجماع الصحابة وأئمة الإسلام (ومنها) أن يكون حكم الله تعالى تابعاً لأراد الرجال وظنونها (ومنها) أن يكون الشيء الواحد - سناً قبيحاً مرضياً لله مسخوفاً له محبوباً له مغيراً -

(ومنها) أنه في حقيقة حكم الله في نفس الأمر (ومنها) أن تكون الحقائق تبعاً للمعاني، فمن اعتقد بطلان الحكم المعين كان باطلاً، ومن اعتقد صحته كان صحيحاً، ومن اعتقد حله كان حلالاً، ومن اعتقد تحريمه كان حراماً، وهذا القول كما قال فيه بعض العلماء: أوله سفسطة وآخره زندقة، فإنه يتضمن بطلان حكم الله تعالى قبل وجود المجتهدين، وإن الله لم يشرع لرسوله ﷺ حكماً أمراً به ونهاه عنه (ومنها) إن حكم الله يرجع إلى خبره وإرادته، فإذا أراد إيجاب الشيء وأخبر به صار واجباً، وإذا أراد تحريمه وأمر بذلك صار حراماً، فإنكار أن يكون لله حكماً إنكار لخبره وإرادته وإلزاماً لتناقضهما بأفعال المكلفين.

(ومنها) أنه يرفع ثبوت الأجرين للعصيب، والأجر لله تعالى، فإنه لا خطأ في نفس الأمر عندهم بل كل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى في نفس الأمر (ومنها) أنه يبطل أن يوافق أحد حكم الله تعالى، فليس لقول رسول الله ﷺ: لقد حكمت فيهم بحكم الله تعالى الملك، معنى، ولا لقوله: وإن سألوكم أن تنزلهم على حكم الله فلا تفعل فإنك لا تدري أنصيب حكم الله تعالى فيهم أم لا، معنى، ولا لقوله: إن سليمان سأل ربه حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه، معنى، ولا لقوله (فقهناها سليمان) معنى، إذ كل منهما حكم بعين حكم الله تعالى عندهم، ولا لقوله: إذا اجتمع الحاكم فأصاب فله أجزاؤه وإذا اجتمع فأخطأ فله أجر، معنى.

وأيضاً فهذا إجماع من الصحابة، قال الصديق في السكاسة: أقول فيها برأي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمن الشيطان والله بريء منه ورسوله، وقال عمر لسكاته: أكتب هذا ما رأيته من رأيي صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمن عمر، وقال في قضية قضاهما: والله ما يدري عمر أصاب الحق أم أخطأ، ذكره أحمد.

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذابطنها وقد استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا ليس عليك إنما أنت مؤدب فقال له علي: إن كانا

اجتهدا فقد أخطأ وإن لم يجتهدا فقد غشاك : عليك الهدية فرجع عمر إلى رايه واعترف على رضى الله عنه بخطئه في خبر صفين وندم على ذلك وكان يجتهدا فيه .

وقال ابن مسعود في قصة بروع : أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله برىء منه ورسوله ، وقال ابن عباس : ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الإبن إبناً ولا يجعل أبا الآب أباً ، وقال : من شاء ما هلك في العمول ، وقالت عائشة لام ولدي زيد بن أرقم أخبرني زيداً إنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب ، وقال ابن عباس وقد ناظروه في مسألة منة الحج واحتجوا عليه بأبي بكر وعمر : أما تحشون أن تنزل عليكم حجارة من السماء ، أقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ، وكان ابن عمر يأمر بالنخع فيقولون له إن أهلك نهى عنه فقال : أيهما أولى أن يبيع كتاب الله أو كلام عمر .

وقال عمران بن حصين : نزل بها القرآن وفعلناها مع رسول الله ﷺ قال رجل برأيه ما شاء ، يعرض بدمر ، وقال ابن الزبير لابن عباس في منة النساء : أين فعلتها لأرجنك لجرب إن شئت . وقال علي لابن عباس : نكراً عليه إباحة نحر الأهلية ومنعة النساء : إنك امرؤ تائه ، أى تهت عن القول الحق ، وفسخ عمر بيع أمهات الأولاد وردهن حبالى من نسر ، وفسخ حكم الصديق في استرقاق نساء أهل الردة وكان يضرب عن الركعتين بعد العصر ، وكان أبو طلحة وأبو أيوب وعائشة يصلونها ، فتركها أبو طلحة وأبو أيوب مدة حياة عمر خوفاً منه ، فلما مات طارداها .

وقال ابن مسعود لما طلب منه موافقة أبي موسى في مسئة بنت وبنت ابن وأخت فأعطى البنت النصف والأخت النصف : لقد ضللك إذا وما أنا من المهتدين . لجعل القول الآخر الذى جعله المصوبة صواباً عند الله ضلالاً ، وهذا أكثر من أن يحيط به إلا الله تعالى .

وأيضاً قالوا حديث والآيات الناهية عن الاختلاف في الدين المتضمنة لآدمه

كلها شهادة صريحة بأن الحق عند الله واحد ، وما عداه خطأ ، ولو كانت تلك الأقوال كلها صواباً لم يته الله ورسوله عن الصواب ولا ذمه .

وأيضاً فقد أخبر الله تعالى أن الاختلاف ليس من عنده وما لم يكن من عنده فليس بالصواب ، قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وهو وإن كان في اختلاف ألفاظه فهو يدل على أن ما اختلفت معانيه ليس من عند الله إذ المعنى هو المقصود .

وأيضاً فإذا اختلف المجتهدان فرأى أحدهما إباحة دم إنسان ، والآخر تحريمه ورأى أحدهما تارك الصلاة كافراً غلداً في النار ، والآخر رآه مؤمناً من أهل الجنة ، فلا يخلو إما أن يكون الكل حقاً وصواباً عند الله تعالى في نفس الأمر ، أو الجميع خطأ عنده ، أو الصواب والحق في واحد من القولين والآخر خطأ ، والأول والثاني ظاهر الإساءة وهما بالهوس أشبه منهما بالصواب فكيف يكون إنسان واحد مؤمناً كافراً غلداً في الجنة وفي النار . وكون المصيب واحداً هو الحق وهو منصوص الإمام أحمد ومالك والشافعي ، كما حكاه أبو إسحاق في شرح اللمع له أن مذهب الشافعي أن المصيب واحد ، هذا قوله في القديم والجديد .

قال القاضي أبو الطيب : وليس عنده مشكلة تدل على أن كل مجتهد مصيب وأقوال الصحابة كلها صريحة أن الحق عند الله في واحد من الأقوال المختلفة وهو دين الله في نفس الأمر الذي لا دين له سواه .

وليس أغرض استقصاء هذه المسئلة بل المقصود أن الخطأ يقع فيما سموه فروهاً كما يقع فيما جعلوه أصولاً فخطابهم بفرق صحيح بين ما يجوز إثباته بتجبر الواحد من الدين وما لا يجوز . ولا يحدون إلى الفرق سبيلاً إلا بدعاور باطلة ثم نطالبهم بالفرق بين مسائل الأصول والفروع وما ضابط ذلك ، ثم نطالبهم بالفرق بين ما يأنم جاحده أو ثم ككفر أو فسوق وما لا يأنم جاحده ، ونطالبهم بالفرق بين ما المطلوب منه القطع باليقين ، وما يكفي فيه الظن ولا سبيل لهم إلى تقرير شيء من ذلك .

قال الجويني وقد تكلموا في الفرق بين الأصول والفروع فقالوا: الأصل ما فيه دليل قطعي والفرع بخلافه .

(قلت) وهذا يلزم منه الدور فإنه إذا قيل لا تثبت الأصول إلا بالدليل القطعي ثم قيل والأصل ما عليه دليل قطعي كان ذلك دوراً ظاهراً .
وأيضاً فإن كثيراً من المسائل العملية بل أكثرها عليها أدلة قطعية كوجوب العبادات والصلاة والصيام والحج والزكاة ونقض الوضوء بالبول والغائط ووجوب الفصل بالاحتلام ، وهكذا أكثر الشريعة أدلتها قطعية ، وكثير من المسائل التي هي عند أصول أدلتها ظنية .

وهكذا في أصول الدين وأصول الفقه أكثر من أن يذكر ، كالقول بالمفهوم والقياس ، وتقديمها على المعلوم والأمر بعد الحظر ومسئلة انقراض العصر ، وقول الصحابي ، والاحتجاج بالمراسيل وشرح من قبلنا ، وأضعاف ذلك .

وكذلك في أصول الدين كسئلة الحال وبقاء الرب تعالى وقدمه ، هل هما ببقاء ، وقدم زائدين على الذات والوجود الواجب ، هل هو نقص الماهية أو زائد عليها ، وإثبات المعنى القائم بالنفس وغير ذلك ، فعل هذا الفرق تكون هذه المسائل ونحوها فرعية وتلك المسائل العملية أصولية .

(قال) وقيل : الأصل ما لا يجوز التعبد فيه إلا بأمر واحد معين والفرع بخلافه .

(قلت) وهذا الفرق أفسد من الأول فإن أكثر الفروع لا يجوز التعبد فيها إلا بالمشروع على لسان كل نبي ، فلا يجوز التعبد بالسجود للأصنام وإباحة الفواحش وقتل النفوس والعظم في الأموال ، وإتھاك الأعراض وشهادات الزور ونحو ذلك ، وإن كان نفاة التحسين والتقبيح يجوزون التعبد بذلك ، ويقولون يجوز أن تأتي الشرائع من عند الله تعالى بذلك ، فقولهم من أبطال الباطل ، وقد ذكرنا فساد من أكثر من ستين وجهاً في غير هذا الكتاب ، وإنه ما يعلم بطلانه بالضرورة .

(قال) وقيل : الأصل ما يجوز أن يعلم من غير تقديم ودود الشرع .

والفرع بخلافه ، وهذا الفرق أيضاً في غاية الفساد ، فإن أكثر المسائل التي يسمونها أصولاً لم تعلم إلا بعد ورود الشرع ، كإقتضاء الأمر بالرجوب والنهي للتحريم ، وكون القياس حجة وكون الإجماع حجة ، بل أكثر مسائل أصول الدين لم تعلم إلا بالسمع ، فجواز رؤية الرب تبارك وتعالى يوم القيامة واستواءه على عرشه بخلاف مسئلة علوه فوق المخلوقات بالذات فإنها فطرية ضرورية ، وأكثر مسائل المعاد وتفصيله لا يعلم قبل ورود الشرع ، ومسائل عذاب القبر ونسيمه وسؤال المالكين وغير ذلك من مسائل الأصول التي لا تعلم قبل ورود الشرع .

وقال القاضي أبو بكر بن الباقلاني : كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع ويكون معتقداً خلافها جاهلاً ، فهي من الأصول ، عقلية كانت أو شرعية والفرع ما لا يحرم الخلاف فيه أو لا يأنم المخطئ فيه ، وهذا وإن كان أقرب بما قبله فهو باطل أيضاً ، فإن كثيراً من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف وإن كان لا يأنم المخطئ فيها لحفاء الدليل عليه وإن كان قطعياً فلا يلزم الاشتراك في القطعيات ، وقد سلم القاضي ذلك فيما إذا خفي عليه النص .

وقد ذكر بعضهم فرقاً آخر فقال : الأصوليات هي المسائل العلية ، والفروعيات هي المسائل العمالية المطلوب منها : العلم والعمل ، والمطلوب من العلية العلم والعمل أيضاً ، وهو حب القلب ، بفعله وحبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته ، وبمقتضى الباطن الذي يحاط به ، فيسأل العمل مفصلاً على عمل الجوارح ، بل أهمها المطلوب أصل العمل الجوارح ، وأعمال الجوارح تبع فكل مسألة عليية فإنه يبينها (إلى) نفسه ، وتصديقاً بحبه وذلك عمل بل هو أصل العمل ، وهذا بما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان ، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال ، وهذا من أقبح الخاطا وأعظمه ، فإن آمن الكفاية : زنا يرمين بصدق النبي ﷺ غير شاكين فيه ، غير أنه لم يقترب بذلك التصديق عمل القلب من حب ، إيمانه والرضا به ، وادته والموااة والمعاداة عليه .

فلا تهمل هذا الموضع فإنه مهم جداً ، به تعرف حقيقة الإيمان .
فالمسائل العملية عملية ، والمسائل العملية عملية ، فإن الشارح لم يكف من
المكافئين في العمليات بمجرد العمل دون العلم ، ولا في العمليات بمجرد العلم
دون العمل .

وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن مسائل الأصول هي التي يكفر
بجاحدها ، كالتوحيد والرسالة والمعاد وإثبات الصفات ، ومسائل الفروع
مألا يكفر بجاحدها ، كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة واشتراط الطمأنينة
ووجوب مسح الرأس كله في الوضوء ونحو ذلك ، وهذا الفرق غير مطرد
ولا منعكس ، فإن كثيراً من مسائل الفروع يكفر بجاحدها ، وكثير من مسائل
الأصول لا يكفر بجاحدها كما تقدم بيانه .

وأيضاً فالكفر حكم شرعي ، فالكافر من كفره الله ورسوله ، والكافر
جحد ما علم أن الرسول جاء به ، سواء كان من المسائل التي تدعوها عملية أو
عملية ، فمن جحد ما جاء به الرسول ﷺ بعد معرفته بأنه جاء به فهو كافر في
دق الدين وجله .

وفرق آخرون بين الأصول والفروع بأن الأصول ما تتعلق بالخبر ،
والفروع ما تتعلق بالطلب ، وهذا الفرق غير خارج عن الفروع المتقدمة ،
وهو قاسد أيضاً ، فإن العبد مكلف بالتصديق بهذا وهذا ، علماً وإيماناً وحلاً
وجباً ورضاً ، وموالاة عليه ومعاداة كما تقدم .

وفرق آخرون بينهما بأن مسائل الأصول هي ما لا يسوغ التقليد فيها ،
ومسائل الفروع يجوز التقليد فيها ، وهذا مع إنه دور ممتنع فإنه يقال لهم :
ما الذي يجوز فيه التقليد ؟ فيقولون مسائل الفروع ، والذي لا يجوز التقليد
فيه مسائل الأصول ، وهو أيضاً قاسد طرداً وعكساً ، فإن كثيراً من مسائل
الفروع لا يجوز التقليد فيها كوجوب الطهارة والصيام والصلاة والزكاة
وتحريم الخمر والزنا والفواحش والظلم ، فإن من لم يعلم أن الرسول ﷺ جاء
بذلك وشك فيه لم يعرف أنه رسول ، كما أن من لم يعلم أنه جاء بالأنبياء

وتصديق للمرسلين وإثبات معاد الأبدان وإثبات الصفات والعلو والكلام ،
لم يعرف كونه مرسلًا فكثير من المسائل الخيرية الطولية يجوز فيها التقليد
للمعجز عن الاستدلال ، كما أن كثيراً من المسائل العملية لا يجوز فيها
التقليد .

فتقسيم الدين إلى ما يثبت بخبر الواحد وما لا يثبت به تقسيم غير مطرد ،
ولا منعكس ولا عليه دليل صحيح .

وأيضاً فالقليد قبول قول الغير بغير حجة ، ومن قبل قول غيره فيها يحكيه
عن رسول الله ﷺ أنه جاء به خبراً أو طلباً ، فإنما قبل قوله لما أسنده إلى
رسول الله ﷺ ، وهذه حجة إسكن تقرير مقدماتها ودفع الشبه المعارضة لها
قد لا يقدر عليه كل أحد ، فما بكل من عرف الشيء بدليله أمكنه تقريره
بجميع مقدماته واتمير عنه ولا دفع المعارض له . فإن كان المعجز عن ذلك
تقليداً كان جمهور الأمة مقلدين في التوحيد وإثبات الرسالة والمعاد ، وإن لم
يسكن المعجز عنه تقليداً لم يكونوا مقلدين في أكثر الأحكام العملية التي يحتاجون
إليها ، وهذا هو الحق ، فإن جمهور الأمة مبنى تعبداتها ونحرима وتغايها على
ما علمته من فيها بالضرورة ، وأنه جاء به ، ولو سئلت عن تقريره لمعجز عنه
أكثرهم كما يجوز بالتوحيد ، وأن الله فوق خلقه ، وأن القرآن كلامه ، وأنه
يبحث من في القبور ، ولو سئلت عن ذلك لمعجز عنه أكثرهم .

وأما المقام السادس : وهو أن الظن المستفاد من أخبار رسول الله ﷺ
على زعمهم أقوى من الجزم المستند إلى تلك القضايا الوهمية ، فهذا يعرفه من
عرف هذا وهذا ، ومن لا خبرة له بالأمرين يسمعونهم يقولون لقضاياهم الباطلة :
قواطع عقلية وبراهين يقينية ، ويقولون لنصوص القرآن والسنة : ظواهر
سمعية لا تفيد البقين ، قد يقع له صحة قولهم تقليداً لهم وإحساناً للظن بهم ،
وإستناداً إلى بعض الشبه التي يذكرونها وأما المستبصر فيما جاء به الرسول
ﷺ وفيما عنده القوم فإنه يجوز بالضرورة أن الأمر بخلاف ذلك ، وأن
قضاياهم التي خالفوا فيها بالنصوص لا تفيد لها ولا ظناً البتة ، بل يقولون :

صریح العقول والفطر تصد بكفها وبطلانها ، وإن أنفق عليها طائفة كثيرة ، فأكثر طوائف أهل الباطل بل جميعهم تجد كل طائفة منهم متفقين على ما هو معلوم الفساد بضرورة العقل وفطرة الله التي فطر الناس عليها ، فالتكلمون كل طائفة منهم تشدد على مخالفتها بأنهم خالفوا صريح المعقول والفطرة ، وقد ذكرنا من ذلك طرفاً فيما تقدم من هذا الكتاب مما خالف المتكلمون والفلاسفة صريح المعقول فيه .

والعجب إنك ترى كثيراً منهم يقطع بالقول ويكفر من مخالفه ثم يقطع هو بخلافه أو يتوقف فيه ، وهذا كثير فيهم جداً .

قال أبو المظفر السمعاني : كل فريق من المبتدعة يعتقد أن ما بقوله هو الحق الذي كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ، لأن كلام يدهون شريعة الإسلام ملتزمون في الظاهر شعارها يرون أن ما جاء به محمد هو الحق غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك ، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله ﷺ فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقده ويتبعه .

غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والمقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف ، وقرئنا عن قرن إلى أن إنهموا إلى التابعين وأخذوا التابعون عن أصحاب النبي ﷺ وأخذوا الصحابة عن رسول الله ﷺ ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والأصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث .

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين بغير طريقه لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم ، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم ، فإن استقام لهم قبلوه ، وإن لم يستقيم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله خرفوه بالتأويلات البعيدة والمعاني المستكرهة فخلدوا عن الحق وزاغوا عنه ونبذوا الدين وراء ظهورهم ، وجعلوا السنة تحت أقدامهم .

وأما أهل السنة فعملوا بالكتاب والسنة أمامهم ، وعلوا الدين من قبلهما وما وقع لهم من معقولاتهم وخواطيرهم وآرائهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لما قبلوه وشكروا الله حيث أدام ذلك ووقفهم له ، وإن وجدوه مخالفاً لما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة ، ورجعوا بالثمة على أنفسهم ، فإن الكتاب والسنة لا يجديان إلا إلى الحق ، ورأى الإنسان قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً .

وهذا قول أبي سليمان الداراني وهو أئمة أهل زمانه قال : ما حدثني نفسي بشيء إلا طلبت عليه شاهدين من الكتاب والسنة ، فإن أتى بهما وإلا رددته .

(قال) وما يدل أن أهل الحديث على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولها إلى آخرها ، قديماً وحديثاً ، وجدت ما مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار ، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأنظار في باب الاعتقاد على طريقة واحدة ، ونمط واحد ، يجرون فيه على طريقة لا يعبدون عنها ولا يميلون عنها ، قلوبهم في ذلك على قلب واحد ، ونظمهم لا ترى فيه اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما ، وإن قل ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد وجرى على لسان واحد ، وهل على الحق دليل أبين من هذا ؟ قال الله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وقال تعالى (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) .

وأما إذا نظرت إلى أهل البدع رأيته متفرقين عتلفين شيعاً وأحزاباً ، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد ، يبدع بعضهم بعضاً ، بل يرجعون إلى التكفير ، يكفر الإبن أبه ، والآخ أخاه ، والجار جاره ، وتراهم أبداً في تنازع وبقاغض واختلاف ، تنقض أعمامهم ولم تنفق كلماتهم (تمسبحهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) أو ما سمعت بأن المعتزلة مع

اجتماعهم في هذا اللون يكفر البغداديون منهم البصريين ، والبصريون البغداديين
ويكفر أصحاب أبي علي الجبائي وابنه أبا هاشم وأصحابه ، وأصحاب أبي هاشم
يكفرون أبا علي وأصحابه . وكذلك سائر رؤسهم وأصحاب المقاتلات منهم . إن
تدبرت أقوالهم رأيتم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً . وكذلك الجوارح والرافض
فما بينهم ، وسائر المبتدعة كذلك ، وهل على الباطل أظهر من هذا ؟ قال الله
تعالى (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً آسف منهم في شيء) إنما أمرم إلى الله
فبرا الله بسوله من أهل هذا التفرق والاختلاف .

(قال) وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب
والسنة وطريق النقل ، فأورثهم الاتفاق والاتلاف ، وأهل البدع أخذوا
الدين من عقولهم فأورثهم التفرق والاختلاف ، فلن النقل والرواية من الثقات
والمتقين قلما تختلف . وإن اختلفت في لفظة أو كلبه فذلك الاختلاف لا يضر
الدين ولا يقدح فيه . وأما المقولات والحواطر والآراء فقلما تنفق ، بل
عقل لكل واحد ورأيه وخاطره يرى صاحبه خير ما يرى الآخر .

قال وبهذا يظهر مفارقة الاختلاف في مسائل الفروع اختلاف العقائد في
الاصول ، فإنا وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم اختلفوا بعده في
أحكام الدين ، فلم يتفرقوا ولم يكونوا شيعاً ، لأنهم لم يفارقوا الدين ، ونفذوا
فيما أذن لهم فاختلغت أقوالهم وآرؤهم في مسائل كثيرة كمسئلة الجد والمشاركة
وذوى الأرحام وأمهات الأولاد وغير ذلك ، فصادوا باختلافهم في هذه الأشياء
محمودين ، وكان هذا النوع من الاختلاف رحمة لهذه الأمة حيث أيدهم بالتوفيق
واليقين ، ثم وسم على العلماء النظر فيما لم يجدوا حكمة في التفرع والسنة ،
وكانوا مع هذا الاختلاف أهل مودة ونصح ، وبقيت بينهم أخوة الإسلام ،
ولم ينقطع عنهم نظام الألفة ، فلما حدثت هذه الأهواء المردية الداعية أصحابها
إلى النار وصادوا أحزاباً انقطعت الأخوة في الدين وسقطت الألفة ، وهذا
يدل على أن التناهي والفرقة إنما حدثت في المسائل المحدثه التي ابتدعها الشيطان
ألقاها على أقوال أوليائه ليختلفوا ويرى بعضهم بعضاً بالكفر ، فكل مسألة

حدث في الإسلام غاصر فيها الناس واختلفوا ، ولم يورث هذا الاختلاف بينهم عداوة ولا نقصاً ولا تفرقاً ، بل بقيت بينهم الألفة والصيحة والمودة ، والرحمة والشفقة ، علينا أن ذلك من مسائل الإسلام يجوز النظر فيها ، والآخر يقول من تلك الأقوال ما لا يوجب تبديعاً ولا تكفيراً كما ظهر مثل هذا الاختلاف بين الصحابة والتابعين مع بقاء الألفة والمودة ، وكل مسألة حدثت فاختلّفوا فيها فأوردت اختلافهم في ذلك التولي والإعراض والتدابير والتقاطع ، وربما ارتقى إلى التكفير ، علمت أن ذلك ليس من أمر الدين في شيء ، بل يجب على كل ذي عقل أن يحتملها ويعرض عن الخوض فيها .

إن الله تعالى شرطاً في تمسكنا بالإسلام أن نصبح في ذلك إخواناً ، فقال مالي (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمة إخواناً) .

قال (بأن قال قائل) الخوض في مسائل القدر والصفات والإيمان يورث التقاطع والتدابير ، فيجب طرحها والإعراض عنها على ما قررتم .

(الجواب) إنما قلنا هذا في المسائل المحدثة ، فأما هذه المسائل فلا بد من قبولها على ما ثبت به النقل عن رسول الله ﷺ وأصحابه ، ولا يجوز لنا الإعراض عن فعلها وروايتها وبيانها كما في أصل الإسلام وإدخالها إلى التوحيد وإظهار الشهادتين ، وقد بينا أن الطريق المستقيم هو أصل الحديث وأن الحق فيها دونه ونقلوه .

(فإن قال قائل) أنتم سمعتم أنفسكم أهل السنة وما نراكم في ذلك إلا مدعين ؟ لا أنا وجدنا كل فرقة من الفرق تتعبد اتباع السنة . فتصعب من مخالفتها إلى البدعة وليس على أصحابكم منها حمة وعلامة أنهم أهلها دون من خالفها من سائر الفرق ، وكلنا في استحالة هذا اللقب شركاء متكافئون ، ولستم بأول هذا اللقب إلا أن نرا بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة أو من إجماع العقول .

(الجواب) أن الأمر على ما ذكرتم إنه لا يصح لأحد دعوى إلا ببينة طاهرة

أو بدلالة ظاهرة من الكتاب والسنة ، وهما لنا قائمتان بحمد الله ، ومنه قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فأمرنا باتباعه وطاعته فيما سئ وأمر به وما نهى عنه وما حكم به ، وقال ﷺ : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى . وقال : من رغب عن سنتي فليس منى ، ومن أحب سنتي فقد أحبني ومن أحبني كان معي في الجنة ، فعرنا سنته ووجدناها بهذه الآثار المشهورة التي رويت بالأسانيد الصحيحة المتصلة التي نقلها حفاظ العلماء .
 قاتم بعضهم عن بعض .

ثم نظرنا فرأينا فرقة أصحاب الحديث لها أطلب وفيها أدغب ، ولها أجمع ، ولاصحابها أتبع ، فعلنا يقيناً أنهم أهلها دون من عداهم من جميع الفرق ، فإن صاحب كل حرفة أو صناعة إن لم يكن معه دلالة وآلة من آلات تلك الصناعة والحرفة ثم ادعى تلك الصناعة كان في دعواه مبطلا ، فإذا كانت معه آلات الصناعة والحرفة شهدت له تلك الآلات بصناعته ، بل شهد له كل من عاينه قبل الاختبار ، كما إذا رأيت رجلاً قد فتح باب دكانه على بر علت أنه برار أو على تمر علت أنه تمار أو على عطر علت أنه عطار ، أو إذا رأيت بين يديه التكبير والسندان والمطرقة علت أنه حداد ، وكل صاحب صنعة يستدل على صناعته بآلته لحكم له بها بالمعاينة من غير اختبار ، فلو رأيت بين يدي إنسان قد رماً أو منشأراً ومنقياً وهو مستعد للعمل بها ثم سمعته خياطاً جهلت ، ولو قال صاحب القم لمصاحب العطر : أنا عطار ومصاحب البناء للبراز : أنا برار قال له كذبت وصدقت الناس على تكذيبه ، ثم كل صاحب صنعة وحرفة يفخر بصناعته ويجالس أهلها ويألفهم ويستفيد منهم ، ويحرص على بلوغ الغاية في صناعته ، وأن يكون فيها أسنأذاً ، ورأينا أصحاب الحديث قديماً وحديثاً هم الذين رحلوا في هذه الآثار وطلبوها فأخذوها من معادنها وحفظوها واغبطوا بها ودعوا إلى اتباعها ، وماجوا من عالفهم ، وكثرت عندهم وفي أيديهم ، حتى اشتهروا بها كما يشتهر أصحاب الحرف والصناعات بصنائعهم وحرفهم ، ثم رأينا قوماً اندلخوا من حفظها ودرستها وتكبروا على اتباع صحيحها وشهرها ، وغنوا

هن محبة أهلها ، وطمعوا فيها وفيهم ، وزهدوا الناس في حقها وغربوا لها ولاهلها أحرأ الأمثال ، ولقبوم أقبح الألقاب ، فسموم نواصب ومشبهة وحسوية وبجسة ، فعلينا بهذه الدلائل الظاهرة والشواهد القائمة أن أولئك أحق بها من سائر الفرق .

ومعلوم أن الاتباع هو الأخذ بسنة رسول الله ﷺ التي صحت عنه والخضوع لها والتسليم لآمر رسول الله ﷺ ووجدنا أهل الأهواء بمنزل عن ذلك ، فهذه علامة ظاهرة ودليل واضح يشهد لأهل السنة باستحقاقها ، وعلى أهل البدع والأهواء بأنهم ليسوا من أهلها .

(قلت) ولهم علامات أخرى (منها) أن أهل السنة يتركون أقوال الناس لها ، وأهل البدع يتركونها لأقوال الناس (ومنها) أن أهل السنة يرضون أقوال الناس عليها فما وافقها قبلوه وما خالفها طرحوه ، وأهل البدع يرضونها على آراء الرجال ، فإوافق آراء ما منها قبلوه وما خالفها تركوه وتأولوه (ومنها) أن أهل السنة يدعون عند النزاع إلى التحاكم إليها دون آراء الرجال وعقرها وأهل البدع يدعون إلى التحاكم إلى آراء الرجال ومعقولاتها (ومنها) أن أهل السنة إذا صحت لهم السنة عن رسول الله ﷺ لم يتوقفوا عن العمل بها واعتقاد موجبها على أن يوافقوا ما وافق ، بل يبادون إلى العمل بها من غير نظر إلى من وافقها أو خالفها ، وقد نص الشافعي على ذلك في كثير من كتبه ، وحاب على من يقول لا أهل بالحديث حتى أعرف من قال به وذهب إليه ، بل الواجب على من بلغته السنة الصحيحة أن يقبلها وأن يعاملها بما كان يعاملها به الصحابة حين يسمعونها من رسول الله ﷺ فيقول نفسه منزلة من سمعها منه ﷺ .

قال الشافعي : وأجمع الناس على أن من استأنث له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد ، وهذا من أعظم علامات أهل السنة أنهم لا يتركونها إذا ثبتت عندهم لقول أحد من الناس كائناً من كان .

(ومنها) أنهم لا ينتسبون إلى مقالة معينة ولا إلى شخص معين غير الرسول فليس لهم لقب يعرفون به ولا نسبة ينتسبون إليها ، وإذا نسب سوام إلى

المبالات الحديثة وأدبها كما قال بعض أئمة أهل السنة وقد سئل عنها فقال :
 السنة ما لا اسم له سوى السنة ، وأهل البدع يذهبون إلى المقاتلة كأهل القدرية
 والمرجئة ، وإلى القائل تارة كالحاشية والتجزية والضرابية ، وإلى القائل تارة
 كالقوادج والروافض ، وأهل السنة يربثون من هذه النصب كلها ، وإنما
 نسبهم إلى الحديث والسنة (ومنها) أن أهل السنة إنما ينصرون الحديث
 الصحيح والآثار السلفية ، وأهل البدع ينصرون مقالاتهم ومذاهبهم (ومنها)
 أن أهل السنة إذا ذكروا السنة وجرعوا الدعوة إليها نفرت من ذلك قلوب
 أهل البدع فلم ينسب من قوله تعالى (وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده
 ولوا على آذانهم نفورا) وأهل البدع إذا ذكرت لهم شيوعهم ومقالاتهم
 استبشروا بها فهم كما قال تعالى (وإذا ذكر الله وحده استأذنت قلوب الذين
 لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون) .

(ومنها) أن أهل السنة يعرفون الحق ويرحمون الحقائق ، نصيب وافر
 من العلم والرحمة ، ورجع تعالى وسع كل شيء رحمة وعلما ، وأهل البدع يكذبون
 بالحق ويكفرون بالحق ، فلا علم عندهم ولا رحمة ، وإذا قامت عليهم حجة أهل
 السنة عدلوا إلى حبسهم وعقوبتهم إذا أمكنهم ، ورددت فرعون فإنه لما قامت
 عليه حجة موسى ولم يمكنه منها جراب قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك
 من المسجونين (ومنها) أن أهل السنة إنما يوالون ويمادون على سنة نبيهم
 ﷺ وأهل البدع يوالون ويمادون على أقوال ابتدعوها (ومنها) أن أهل
 السنة لم يوصلوا أصولا حكموها وحكموا عليها ، وحكموا على من
 خالفها بالفسق والتكفير ، بل عتدم الأصول كتاب الله وسنة رسوله ﷺ
 وما كان عليه الصحابة .

(ومنها) أن أهل السنة إذا قيل لهم قال الله قال رسوله ﷺ ونفت
 قلوبهم عند ذلك ولم تعده إلى أحد سواه ، ولم تلتفت إلى ما ذاق فلان وفلان ،
 وأهل البدع بخلاف ذلك .

(ومنها) أن أهل البدع يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم ، صحيحاً

كان أو ضعيفا ويتركوه ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث الصحيحة ، فإذا عجزوا عن رده نفوه عرجا بالنأويلات المستنكرة التي هي تحريف له عن مواضعه ، وأهل السنة ليس لهم سوى في غيرها .

فصل

وأما المقام السابع : وهو أن كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمر نسبي يختلف باختلاف المدرك المستدل ، ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينازعه فيه عاقل ، فقد يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة المتلقة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم ، بل هي ظنية هو إخبار عما عديم ، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل لهم ، فقولهم لم تستفد بها العلم ، لم يلزم بها النفي العام على ذلك بمنزلة الاستدلال على أن الواجد للشيء العالم به غير واجد له ولا عالم به ، فهو كمن يجهل من نفسه وجعاً أو لذة أو حياً أو بفضاً فينتصب له من يستدل على أنه غير وجع ولا متألم ولا عاب ولا مبغض ، ويكثر له من الشبه التي تأتيها إلى لم أجدها وجدته ، ولو كان حقاً لاشتكرت أنا وأنت فيه ، وهذا عين الباطل ، وما أحسن ما قيل :

أقول للإمام المهدي ملائمة ذوق الهوى وإن أسطعت الملام لم
فيقال له اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
والحرص عليه وتبني وجهه ومعرفة أحوال قائله وسيرتهم ، وأعرض عما
سواه واجعله غاية طلبك ونهاية قصدك ، بل احرص عليه حرص أتباع أرباب
المذاهب على معرفة مذاهب أئمتهم بحيث حصل لهم العلم الضروري بأنها
مذاهبهم وأقوالهم ، ولو أنكروا ذلك عليهم منكر لسخروا منه (وحينئذ)
أعلم هل تفيد أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم العلم أو لا تفيد . فأما مع
إعراضك عنها ومن طلبها فهي لا تفيدك علماً ، ولو قلت لا تفيدك أيضاً علماً
لكنك عنها محضتك ونصيبك منها .

فصل

وأما المقام الثامن : وهو انعقاد الإجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول ، فإن الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث وتلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكروها أحد منهم على من رواها ، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم إلى آخرهم ، ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك وكذلك تابع التابعين مع التابعين .

هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث كما يعلمون عدالة الصحابة وصدقهم وأماتهم ونقلهم ذلك عن نبيهم ﷺ كقولهم الوضوء والنفل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها ، ونقل الأذان والتشهد والجمعة والعيدين ، فإن الذين نقلوا هذا هم الذين نقلوا أحاديث الصفات ، فإن جاز عليهم الخطأ والتكذب في نقلها جاز عليهم ذلك في نقل غيرها بما ذكرناه (وحينئذ) فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبينا ﷺ البتة ، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل ، على أن كثيراً من القاضين في دين الإسلام قد طردوه وقالوا لا وثوق لنا بشيء من ذلك البتة .

(قالوا) وأظهر شيء الأذان والإقامة ، وقد اختلفوا عليه فيها ، هل يرجع أم لا ؟ وبثني الإقامة أو يفرد ، وهذا تشهد الصلاة قد اختلف فيه عنه ﷺ هل وجوه . وكذلك جهره بالسنة وإخفاؤها ، وهو من أظهر الأمور ، يفعل في اليوم واليلة خمس مرات بحضرة الجمع .

(قالوا) وأظهر من ذلك حجة الوداع فإنها حجة واحدة ، وقد شاهده الجمع العظيم والجم الغفير ، فهذا يقول أفرد . وهذا يقول تمتع ، وهذا يقول قرن ، فكيف لنا بعد ذلك بالوثوق بشيء من الأحاديث ، فلذلك أطرحتاها رأساً ، فهؤلاء أعطوا الانسلاخ من السنة والدين حقاً ، وطردوا كفرهم وغلطوا رتبة الإسلام من أعتاقهم ، وتقسمت الفرق قولهم هذا في رد الأحاديث (فطائفة) ردتها رأساً وجوزت على رسول الله ﷺ الخطأ والغلط . وهؤلاء .

سلب الخوارج الذين قدح ربيهم في فعله عليه السلام وقال له اعدل ، فانك لم تعدل
وقال له الآخر : إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله ، فقدح هذا في قصده
وقدح الآخر في حكمه وعدله .

وطائفة أخرى قالوا : لا تقبل منها إلا ما وافق القرآن ، وما لا يشهد له
القرآن فإنما زده ولا قبله ، وهذه الطائفة هم الذين قال فيهم النبي عليه السلام : يوشك
الرجل أن يكون شيطان متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول : ينأ
وبينكم القرآن ، فما وجدنا فيه من حلال حللناه ، وما وجدنا فيه من حرام
حرّمناه : ألا وإن ما حرم رسول الله عليه السلام مثل ما حرم الله ، وفي السنن من
حديث المقدم بن معدى كرب قال : قال رسول الله عليه السلام : ألا هل رجل يبلغه
الحديث عنى وهو متكئ على أريكته فيقول : ينأ وبينكم كتاب الله ، فما
وجدنا فيه خلا لا استحلناه وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه ، وإن ما حرم
رسول الله عليه السلام كما حرم الله ، ومن أحسن الرد على هذه الطائفة الشافعى رحمه الله
في كتاب جماع العلم وإبطال الاستحسان وفي الرسالة وغيرها .

وطائفة ثالثة قالت : نقبل من الأخبار عن رسول الله عليه السلام متواترها وورد
آحادها ، سواء كان مما يقتضى علماً أو عملاً . وقد ناظر الشافعى بعض أهل
زمانه في ذلك ، فأبطل الشافعى قوله وأفلم علم الحجة ، وعند في الرسالة باباً
أطال فيه الكلام في تثبيت خبر الواحد ولزوم الشبهة به ، وخروج من رده
عن طاعة الله وبوسوه ، ولم يفرق هو ولا أحد من أهل الحديث البتة بين
أحاديث الأحكام وأحاديث الصفات ، ولا يعرف هذا الفرق عن أحد من
الصحابة ولا عن أحد من التابعين ، ولا من تابعيهم ولا عن أحد من أئمة
الإسلام ، وإنما يعرف عن رده عن أهل البيع ومن تبعهم .

وطائفة رابعة ردت أخبار الصحابة كلهم إلا ما كان من أخبار أهل البيت
وشيعتهم خاصة ، وهذا مذهب الرافضة ، فلم يقبل هؤلاء قول أبي بكر
وهو وعثمان .

وطائفة خامسة ردت أخبار المقتلين يوم الحل ، صفين ، وقبيلت خبر

غيرهم قالوا لأنه قد فسق إحدى الطائفتين وهي غير معينة فلا يقبل خبرها
ويقبل خبر غيرها .

وطائفة سابعة قبلت خبر الأربعة بشرط ثنائي بلدانهم ، وأن يكون كل
واحد منهم قبله عن غير الذي قبله صاحبه ، ثم قبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل
عن صاحبه ، حكاه الشافعي عن ناظره عليه وردّه إذا لم يكن على هذه الصفة .
(قال الشافعي) فقلت له : أ رأيت لو قضيت رجلا من أهل بدر وهم المقدمون
عن أنبي الله عليهم في كتابه ، فأخبرك عن رسول الله ﷺ أ كان يلزمك أن
تقول به ؟ قال لا يلزمي ، لأنه قد يمكن في الواحد الغلط والنسيان ، ثم أخذ
الشافعي في إبطال هذا المذهب .

وطائفة سابعة قبلت خبر الواحد إذا لم يكن بين الصحابة نزاع في مضمونه
وردته إذا تنازعوا في حكمه ، حكاه الشافعي أيضاً وردّه . وطائفة ثامنة قبلت
خبر الواحد فيما لا يسقط بالشبهة . وردته فيما يسقط بها كالحدود التي تدرأ
بالشبهات ، وزعمت أن احتمال الغلط والكذب عن الراوي شبهة في إسقاط
الحديث ، وهذا مذهب المعتزلة ، وحكوه عن أبي عبد الله البصري .

وطائفة تاسعة ردت خبر الواحد إذا لم يروه غيره ، وقبلته إذا رواه ثقة
آخر فصاعداً حكاه عنهم أبو بكر الرازي من الحنفية .

وطائفة عاشرة ردت فيما تم به البلوى وقبلته فيما عداه ، وحكوه عن
أبي حنيفة ، وهو كذب عليه وعلى أبي يوسف ومحمد ، فلم يقل ذلك أحد منهم
التيقن ، وإنما هذا قول متأخريهم . وأقدم من قال به عيسى بن أبي نعيمه أبو الحسن
السكرخي وغيره .

وطائفة حادية عشر ردت إذا كان الراوي له من الصحابة غير فقيه بزمهم
وقبلوه إذا كان فقيهاً ، ويمثل ذلك وهو رواية أبي هريرة إذا خالفت آراءهم ،
قالوا لم يمكن فقيهاً ، وقد أفتى في زمن عمر بن الخطاب وأقره على الفتوى ،
واستعمله نائباً على البحرين وغيرها ، ومن تلاميذه عبد الله بن عباس وغيره
من الصحابة ، وسعيد بن المسيب وغيره من التابعين .

قال البخاري : روي العلم عنه ثمانية مائة صاحب وتابع ، وكان من أعلم الصحابة بالحديث وأحفظهم له ، وكان قارئاً للقرآن ، وكان عربياً ، والعربية طبعه ، وكان الصحابة يرجعون إلى رأيه ويسلمون بها . ثم كان فقهه نوعاً آخر غير الخواطر والآراء .

قال الشافعي : فاطرت محمداً في مسئلة المصراة فذكرت الحديث ، فقال هذا خبر رواه أبو هريرة ، وكان الذي جاء به شراً مما فرمته أو كما قال .

وطائفة ثمانية عشر ردوا الحديث إذا خالف ظاهر القرآن وعهدهم ، وجعلوا هذا معياراً لكل حديث خالف آراءهم ، فأنحذوا عموماً بعيداً من الحديث لم يقصد به الجمع له مخالفاً للحديث وردوه به : فردوا حديث ابن عمر في خيار المجلس بخالفة قوله تعالى (وأوفوا بعهده الله إذا عاهدتم) وردوا أحاديث الفرعة لخالفة ظاهر قوله تعالى (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) وردوا حديث عمران بن الحصين فيمن أعتق ستة أعبد في مرض موته لخالفة ظاهر قوله (أوفوا بالعقود) وردوا أحاديث فاطمة بنت قيس لخالفة ظاهر قوله (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجسدكم) وردوا أحاديث رؤية المؤمنين دجهم يوم القيامة لخالفة ظاهر قوله (لا تدركه الأبصار) وردوا أحاديث الصفاعة لخالفة ظاهر قوله (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) وردوا حديث العراب والمصراة لخالفة ظاهر الرأيا ، وردوا حديث (لعن الله المحلل والمحلل له ، بظاهر قوله (حتى تكف زوجاً غيره) وردوا حديث (من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس فهو أحق به ، بظاهر قوله (يأياها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وردوا حديث انتهى عن بيع الرطب بالتمر بظاهر قوله (وأحل الله البيع) وردوا حديث انتهى عن بيع الحاضر للبادي وعن تلقى الركبان بهذا الظاهر ، وردوا حديث الحكم بالشاهد واليمين بظاهر قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وردوا حديث (لا يقتل مؤمن بكافر ، بظاهر قوله (النفس بالنفس) وردوا حديث : لا تنكح إلا بولي ، بظاهر قوله (حتى تنكح زوجاً غيره) وردوا حديث لإحاجة لحوم الخيل بظاهر قوله (والحيل

والبنغال والخير تركبوا وزينة) وردوا حديث: ليس فيما دون خمسة أوسقي صدقة ، بظاهر قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض) وظاهر قوله «فما سقت السماء العشر» وردوا «ذكاة الجنين ذكاة أمه» بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) وردوا حديث تحريم تقضيل بهن الولد على بهن في المعطية ، وقوله «إن هذا لا يصلح» وتسميته إياه جوراً وامتناعه من الشهادة على الجور ، وقوله اشهدوا على هذا غيري ، تهديداً وإعلاماً أن «سلباً لا بهد» على مثل ذلك ، وقد امتنع رسول الله ﷺ من الشهادة عليه ، وردوا حديث لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بأمثلة الكتاب بقوله (قافروا ما تبسر منه) وردوا حديث «لا يقبل الله صلاة من لا يقيم صلبه بين ركوعه وسجوده» بظاهر قوله (واجهدى وأركعى مع الراكعين) وردوا الحديث لكونه يتضمن زيادة على القرآن فيكون نسخاً له والقرآن لا ينسخ بالحديث . وردوا بهذه القاعدة الفاسدة ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة الصحيحة . كأحاديث فرض الطمأنينة ، وأحاديث فرض الفاتحة ، وحديث تغريب الزاني .

وقد أنكر الأئمة على من رد أحاديث رسول الله ﷺ بالقرآن ، وقالوا لا ترد السنة بالقرآن فكيف بمن ردها برأى أو قياس أو قاعدة هو وضعها ، ولهذا كان الصواب مع من قبل حديث رسول الله ﷺ الصحيح الثابت عنه ﷺ من غير وجه أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه دون من رده بظاهر القرآن (ولا تزر وازرة وزر أخرى) وأعجب من ذلك من رده بقوله (وأنه هو أمحك وأبكى) وكان الصواب مع من قبل حديث قاطعة بنت قيس في إسقاط النفقة والسكنى للبتوة دون من رده بقوله تعالى (أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم) وكان الصواب قبول حديث خطاب النبي ﷺ لقتلى بدر دون رده بقوله تعالى (إنك لا تسمع الموتى) وهذا وإن وقع لبعض الصحابة فلم يتفقوا كلهم على رد هذه الأحاديث بالقرآن ، بل كان الذين قبلوه أضعاف أضعاف الذين ردوه ، وقولهم هو الراجح قطعاً دون قول الآخرين فلا يرد حديث رسول الله ﷺ شيء أبداً إلا بحديث مثله فاسخ له يعلم مقاومته له ومعارضته

له وتأخره عنه ، ولا يجوز دعه بنور ذلك البينة .

وطائفة أخرى ردت الأسانيد بعدم معرفتها بمن ذهب إليها ، ومروا عدم عليهم إجماعاً وردوا به كثير من السنن ، وبالغ الشافعي وبعده الإمام أحمد في الإنكار على هؤلاء ، ووسع الشافعي الرد عليهم في الزائتين وكتاب جماع العلم وغيرها ، ولا يتصور أن يجمع الأمة على خلاف سنة رسول الله ﷺ قط إلا أن يكون هناك سنة صحيحة معلومة ناصحة ، فتجتمع على القول بالسنة الناصحة ، وأما أن تنفق على العمل بترك حديث لا تناسخ له ، فهذا لم يقع أبداً ، ولا يجوز نسبة الأمة إليه ، فإنه قدح فيها ونسبة لها إلى ترك العوالم والأخذ بالخطأ .

قال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله : من ادعى الإجماع فقد كذب ، لعل الناس قد اختلفوا هذه دعوى بشر المريس والاعم ، ولكن يقول : لا أعلم الناس اختلفوا (وقال) في رواية المروزي كيف يجوز للرجل أن يقول اجمعوا إذا سمعتمهم يقولون اجمعوا فاتهمهم ، لو قال إني لا أعلم لم مخالفاً جاز (وقال) في رواية أبي طالب : هذا كذب ما أعلمه أن الناس يجمعون ، ولكن يقول : لا أعلم فيه اختلافاً : فهو أحسن من قوله إجماع الناس .

وقال في رواية ابن الحارث : لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس اختلفوا .

وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع ، ولكن أحد وأئمة الحديث بلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها ، فبين الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب ، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلاً . قال الشافعي في رواية الربيع عنه : ما لا يعلم فيه نزاع ليس إجماعاً ، وقال أيضاً : وقد أنكر على منازعه دعوى الإجماع وبين بطلانها .

قال قبل من إجماع ؟ قلت نعم محمد الله كثير في جهل الفرائض التي لا يسمع جهلها وذلك هو الذي إذا قامت (أجمع الناس) لم تجد أحداً يعرف شيئاً يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذه الطريق هي التي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها

وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ودون الأصول غيرها .
ثم قال الشافعي : فقال قد ادعى بعض أصحابك الإجماع بالمدينة ، فقلت
له فإفكك وسمعت أهل العلم غيرك في كل بلد يقولون فيما ادعى من ذلك ؟
قال ما سمعت منهم أحداً أذكر قوله إلا ماياً لذلك ، وإن ذلك عندي لمعيب .
ثم قال بعد ذلك أو ما كفاك عيب الإجماع أن لم يرو عن أحد بعد رسول الله
ﷺ دعوى الإجماع إلا فيما لا يختلف فيه أحد إن كان أهل زمانك هذا .
قال فقد ادعاه بعضكم المحدث ما ادعاه منه ؟ قال لا . قلت فكيف صرت إلى
أن تدخل فيما ذممت في أكثر مما عبت ، ألا يستدل من طريقك أن الإجماع
هو ترك ادعاء الإجماع ، وهذا كثير في كلامه رحمه الله .

والمقصود أن أئمة الإسلام لم يزالوا ينكرون على من رد سنن رسول الله
ﷺ بكونه لا يعلم بها قائلًا ويرمى أن ذلك إجماع ، ولا يتوقف العمل
بالحديث على أن يعلم من عمل به من الأمة ، بل هو حجة بنفسه عمل به أولم
يعمل ، ولا يمكن أن تجتمع الأمة على ترك العمل به البتة ، بل لا بد أن يكون
في الأمة من ذهب إليه وإن خفي على كثير من أهل العلم قوله .

فصل

ونحن نقول قولاً كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته أنه ليس في حديث
رسول الله ﷺ ما يخالف القرآن ولا ما يخالف العقل الصريح ، بل كلامه
بيان للقرآن وتفسير له وتفصيل لما أحمله وكل حديث رده من رد الحديث لزمه
أنه يخالف القرآن فهو موافق للقرآن مطابق له ، وإفكائه أن يكون زائداً على
ما في القرآن ، وهذا الذي أمر رسول الله ﷺ بقبوله ونهى عن رده بقوله ،
لا أفين أحدكم متكباً على أريكة يأتيه الأمر من أمري فيقول لا أدري ،
ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه ، فهذا الذي وقع من وضع قاعدة باطلة له لرد
الاحاديث بما يقوهم في كل حديث زائد على ما في القرآن : هذا زيادة على
الذم ، فيكون نسخاً ، والقرآن لا يفسخ بالسنة ، فهذا بعينه هو الذي حذر منه
رسول الله ﷺ أنه ونهائم عنه ، وأخبرهم أن الله تعالى أوحى إليه الكتاب

ومثله معه ، فمن رد السنة الصحيحة بغير سنة تكون مقاومة لها متأخرة عنها ناسخة لها ، فتدرد على رسول الله ﷺ ورد رضى الله .

قال الشافعى : إن الله تعالى وضع نبيه ﷺ من كتابه ودينه بالموضع الذى ألهم فى كتابه : الفرض على خلقه أن يكونوا ملينين بأنه لا يقول إلا بما أنزل إليه ، وأنه لا يخالف كتاب الله ، وأنه بين عن الله تعالى ما أراد الله . قال : وبين ذلك فى كتاب الله . قال الله تعالى (وإذا أتتكم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا) إلى قوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلى) ومثل هذا فى غير آية . أخبرنا الدارودى عن عمرو عن المطلب بن حنطب أن رسول الله ﷺ قال : ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه .

قال الشافعى : فرض الله تعالى على نبيه ﷺ أن يتبع ما أوحى إليه وقال : لا يسكن الناس على بشىء ، فإنى لا أحل لهم إلا ما أحل الله ، ولا أحرّم عليهم إلا ما حرّم الله . وكذلك صنع رسول الله ﷺ ، وبذلك أمر أن يتبع ما أوحى إليه ، وشهد أنه قد أتبعه فيما لم يكن فيه وحى ، فقد فرض الله تعالى فى الوحى اتباع سنته فيه ، فمن قبل منه قائماً قبل بفرض الله ، قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) وقال الإمام أحمد : من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شقي ملكة .

وقال تعالى (فليخذلوا الذين يخالفون عن أمره) الآية ، وأما فتنة الإمامى الكفر . وقال الشافعى : قال الله تعالى (يحبب الإنسان أن يترك سدى) فلم يخالف أهل العلم بالقرآن فيما علمت أن السدى هو الذى لا يؤمر ولا ينهى ، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون فى معنى السدى (قال) وقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه ﷺ ، فليست تنزل بأحد نازله إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة ، ثم ذكر بعض ما حرّم الله تفصيلاً (قال) والجملة ما فرض الله من صلاة وزكاة وحج ، فدل رسول الله ﷺ كيف الصلاة وعددها .

ووقتها والعمل فيها ، وكيف الزكاة وفي أي المال وفي أي وقت هي وكما قدرها وكيف الحج والعمل فيه وما يدخل به فيه ويخرج به منه .

وقد صنف الإمام أحمد كتاباً سماه كتاب طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن وترك ما فسر رسول الله ﷺ ودل على معناه ، رواه عنه ابنه صالح ، قال في أوله :

إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماءه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه هادياً له ولمن تبعه ، وجعل رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه ، وخاصة وعامة وناسخه ومنسوخه ، وما قصد له الكتاب ، وكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه وشاهد في ذلك أصحابه . وتقولوا ذلك منه ، وكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ . وقال جابر بن عبد الله : ورسول الله ﷺ بن أظهرنا ، عليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله ، وما حمل به من شيء عملنا . وقال قوم : بل نستعمل الظاهر ، وتركوا الاستدلال برسول الله ﷺ ولم يقلوا أخبار أصحابه . وقال ابن عباس للخوارج : أتبتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ المهاجرين والأنصار ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن ، وهم أعلم بتأويله منكم ، وليس فيكم منهم أحد ، ثم سأل النصوص الموجبة لتأيمه الرسول ، ثم ذكر الآيات التي فسرت السنة بمحملها .

والمقصود أن آئمة الإحلام جميعهم على هذه الطريقة ، الأخذ بحديث رسول الله ﷺ إذا صح ، ولم يأت بعده حديث آخر يفسد خبره ، سواء عرفوا من حمل به أم لا ، وسواء عمل الناس بخلافه أو بوقافه ، فلا يتركون الحديث لعين أحد ، ولا يثقون في قبوله على عمل أحد ، ولا يعارضونه بالقرآن ولا بالإجماع ، ويعلمون أن هذه المعارضة من أجل الباطل .

فصل

وظائفة أخرى ردت أحاديث رسول الله ﷺ إذا كانت في باب الصفات وقبلتها إذا كانت في باب الأحكام والزهد والرفائق ونحوها ، وهؤلاء طوائف من أهل الكلام المبتدع المذموم ، وجعلوا قوله تعالى (ليس كنهه شيء) مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة تلبساً منهم وتدليساً على من هو أصح قلباً منهم ونحريفاً لعنى الآية عن موضعه ففهموا به من أخبار الصفات ما لم يرده الله ولا رسوله ، ولا فهمه أحد من أهل الإسلام أنها تقتضى إثباتها على وجه التمثيل بما للخلق .

فصل

وقد عرفت فيما تقدم المقام التاسع والعاشر : وهو أن قولهم خبر الواحد لا يفيد العلم ، قضية كاذبة باتفاق العقلاء إذا أخذت كلية عامة ، وقضية لا تفيد إن أخذت جزئية أو مهملة ، فإن عاقلاً لا يقول : كل خبر واحد لا يفيد العلم حتى تنتصروا للرد عليه كأفكم في شيء ، وكأنكم قد كسرتهم عدو الإسلام ، فسردتم الأوراق بغير قائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد قط (فقال) مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة ، وهو مطرد عنده في خبر كل واحد .

فيألفه العجب كيف لا يستحي العاقل من المجاهرة بالتكذب على أئمة الإسلام ، لكن عند هذا وأمثاله أنهم يستجيرون فنقل المذاهب عن الناس بالأزم أقوالهم ، ويجعلون لازم المذهب في ظنهم مذهباً ، كما نقل بعض هؤلاء المباحثين أن مذهب أحمد بن حنبل وأصحابه أن الله لا يرى يوم القيامة . قل لأنه يقول أنه لا يرى إلا الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه سبحانه وتعالى ليس بجسم ، فلا يكون مرئياً على قولهم ، ونقل هذا أيضاً أن مذهبهم أن الله تعالى يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعنى به شيئاً إلزاماً لهم من قولهم إنه لا يصلح تأويل المتشابه إلا الله ، هذا القول الباطل الذي لم يقله أحد من أهل الأرض ، وكما

نقل هذا أو غيره من أهل البهتان أن مذهبهم أن الله جسم الزاماً لهم بقولهم إن الله مستور على هرشه فوق سمواته بائن من خلقه موصوف بصفات الكمال .

وبالجملة فمن يستجيز الكذب على الله ورسوله ، ويخبر عنه ما لم يخبر به عن نفسه ، ويتنق عنه ما أثبتته لنفسه ، ويقول على الله ما لا يعلم ، كيف لا يستجيز الكذب على مخلوق مثله ، فله ملائكة من الهوى والقل عليه وعلى أتباعه وأتباعه فاته الموعود (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) .

وأما الشهادة على رسول الله ﷺ فمضمون هذه الأحاديث فما لا يستريب فيه من له أدنى علم بالسنة والآثار وقول الصحابة : قال رسول الله ﷺ ما أخبركم به المخبر عنه ، وقول التابعين كذلك ؛ وقول تابعي التابعين ؛ وقول جميع أئمة الإسلام في كتبهم ، والشهادة لا يشترط فيها قول أشهد .

قال ابن عباس : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضناهم عندي عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب الشمس ، ومعلوم أنهم لم يتلفظوا بلفظ أشهد . وقاد تعالى (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم) وشهادتهم إخبارهم أن الله تعالى حرمه . والله تعالى أعلم .

وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً من يومنا هذا إلى يوم الدين .

تم بحمد الله تعالى وحسن توفيقه وإعطائه وتسيديه هذا المختصر المفيد المشتمل على تقرير طريقة أهل السنة والجماعة والرد على مخالفهم من أهل البدعة والشناعة ، فرحم الله مؤلفه وجواه من أهل السنة خيراً .

(فهرس الجزء الأول من الصواعق المرساة)

صفحة	صفحة
أن يريد بكلامه خلاف حقيقته	٢ كلمة الناصر
(مناظرة جرت بين جهمي و سني)	٤ ترجمة وبيضة لمؤلف الصواعق
٤٥ تيسير الركن للذكر بتأني حله	١٠ فصل في بيان حقيقة التأويل لغة واصطلاحاً .
هل التأويل المخالف لظاهره و حقيقته .	١٧ تنازع الناس في كثرة من الأحكام ولم يفتأ هؤلاء آيات الصفات
٤٦ إشتغال السكتب الإلهية هل	١٨ فصل في تعيين المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسبوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسبوغ .
الاسماء والصفات أكثر من إشتغالها على ما عداها .	٢٢ قول في الزوامد في المعنى الذي جوه تأويله نطق ما فروا منه .
٥٠ فصل في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله .	٢٣ شهادات الجهمي في الوجه و أمين والجنب والساق والجواب عليها من عشرة وجوه .
٥٦ فصل في بيان أنه لا يأتى المعطل للتوحيد المعنى الجبري بتأويل إلا أمكن المشرق المعطل للتوحيد المعنى أن يأتي بتأويل من جهته .	٣٤ فصل في الوظائف الواجبة على المتأول .
٦٠ فصل في إنقسام الناس في تصوص الوحي إلى أصحاب تأويل وأصحاب تخيل ، وأصحاب تمثيل ، وأصحاب تجهيل ، وأصحاب سواء السبيل .	٣٧ فصل في بيان أن التأويل شر من التمهيل .
٦٦ قبول التأويل له أسباب .	٣٨ قصد المتكلم من مخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره بتأني قصد البيان .
٦٨ فصل في بيان أن أهل التأويل لا يمكن إقامة الدليل لسمي	٤٧ فصل : مع كل علم المتكلم وفضاحته ونصحه بمنع عليه

صفحة	صفحة
١٣٢	٧١
لنقط الجسم لم ينطق به الوحي	على مبطل أبدا، وفي هذا الفصل
إثباتا ولا نفيا	بيان كسر الطاغوت الأول
١٣٥	٧١
الجهة والدعوة والعلو : نفيا	حججه سبحانه العقلية والسمعية
عنه سبحانه تعظيم	على توحيده واسماؤه وصفاته
١٣٦	٧٥
القدرة : إسمكارهم خلق أفعال	الحجة الثانية :
العباد وتسميتهم ذلك بالعدل	٨٧
١٤٠	٨٩
العقل يصدق ما جاء به الوحي أشد ما	موافقة صريح العقل لصحيح النقل
يصدق كثير من المحسوسات	سفاهة من قال إن الأدلة العقلية
١٤٥	لا تفيد اليقين
أصول المعارضين للشرع بالعقل	٩٨
تنفي وجود المانع لأصفاته لمحب	كسر الطاغوت الثاني وهو قولهم
١٤٩	إذا تعارض العقل والنقل وجب
مذهب أهل الكلام في الصفات	تقديم العقل
١٥١	١٠٣
أول من عارض الوحي بالعقل :	تقديم العقل على الشرع يتضمن
إبليس	الفصح في العقل والشرع
١٥٣	١٠٥
فساد العقل إذا صادم النص	إتمام الله دينه لا يجوز جمالي دقل
١٥٦	١٠٦
المطردة والمنقول يثبتان صفات الله	إلتحاق العقل والنقل
١٦١	١١٣
أحسن ما قيل في رد من المثل الأعلى	معارضة العقل للشرع من عادة
١٦٤	الكفار
الصحابه كانوا يستفكرون بعض	١١٦
النصوص ببعضها لا بمقولات	الاستحاج بشهادة العقل وحده
١٦٨	باطلة بشهادة القائلين بها
إنكار الصحابة هل من عارض	١٢١
النصوص بأراء الرجال	غاية ما ينتهي إليه من عارض
١٧٠	الشرع بالعقل
الجهمية أول من عارض الوحي	١٢٣
بالرأى فتولى أمير العراق قتل	كذب من زعم أن السلف لا يدرون
شيخهم	معاني أله ط الصفات
١٧١	١٢٧
قيام أهل السنة بالدعوة إلهاحق	أنواع التوحيد الصحيحة والباطلة
قام المعارضون للوحي بالرأى	١٢٩
وشؤمهم	تحمية أهل الزيغ توحيد الرسل
	شركا وتحميها

١٦ - فصل في ذكر حجة الجبسي على
أنه سبحانه لا يرعى ، ولا يقضيه
ولا يحب ، والجواب عنها
٢٢٦ كلام نفيس من تأمله أدرك حكمة
الله في خلقه

٢٣٢ معنى قضاء الله في عباده ، ترجمه
عن الظلم

٢٣٨ (فصل) استدلال الجعري بقوله
لا يستل عما يفعل - باطل

٢٤١ للولام وتلايد المخلوق مصلحته

٢٤٣ الدليل الإلهي في الثواب والعقاب

٢٥١ (فصل) حق الله على عبده

٢٥٣ (فصل) حكمه في خلق الخلق

٢٥٥ (فصل) البودية إنما تظهر

عند الامتحان بالصواب

٢٥٦ حكمة الله وقسمته وخلق إبليس

٢٦٢ رحمة الله سبقت غضبه

٢٦٥ أدلة فناء النازل

٢٧٠ - حسنة الله أن الآلام منتظمة

والتنبيه دائم

٢٧٨ الحق الصحيح لقوله تعالى (ولو

ردوا لعادوا لما نهوا عنه)

١٧٤ قيام أن تيمية بالحجة وتأيد على
غزو أهل الضلال

١٧٥ إثبات الصفات لا يلزم منه التثنية

١٨٢ إلهام من يشكر الصفات

١٨٣ توحيد الجهمية والفلاسفة مناقض

لتوحيد الربيع

١٨٤ لوازم قول الجهمية معلومة بطلان

١٨٩ أهل الضلال : هو لم القرآن عند

الاستدلال

١٩٤ أقوى الطرق وأدلى على الصانع

١٩٥ القرآن أعظم دليل على الله وحضرة

١٩٧ الأصل الذي قادري أنه قابل

٢٠٠ تناقض من عارض الوحدانية

٢٠٢ اتفاق الحكماء مع السلف في قولا

٢٠٣ مناقضة من يتسبون بالإشارة الحسية

إليه تعالى ، وأن المانع ٢٠٤ فكالمدم

٢٠٤ مناقضة فساد الصفات والمعلوم لها

٢٠٦ الجهمية يعترفون بطول التهور وهذا

يستلزم الطول المطلق

٢٠٩ رؤية الرب إمكانها بالمثل وإثباتها

بالشرح

٢١٣ في الشيء ليس في نفسه مدح

(فهرس الجزء الثاني من الصواحيق المرسلة)

- ٢٨٢ (فصل) كسر الظاهرات الثالث
وهو المجاز من ٥٠ وجهاً
- ٢٨٥ القول بالمجاز قول مبتدع
- ٢٨٦ من لقي المجاز من العلماء
- ٢٨٧ تقسيم الكلام إلى حقيقه ومجاز
تقسيم فاسد
- ٢٩٠ التقسيم الذي لا يلزم منه وجود
الافهام عارجاً
- ٢٩١ دهوى المجاز تستلزم المورد للمتبع
- ٢٩٤ تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز
يلزم منه الفرق بين التثاليثين
وشناعات أخرى
- ٢٩٥ قولهم يعرف المجاز بصفة فيه فاسد
- ٢٩٦ محنة النقي مدلول عليها بالمجاز فلا
تكون دليلاً عليه
- ٣٠٠ القرينة لا بد منها في دلالة الكلام
- ٣٠١ تقسيمهم بين الحقيقة والمجاز
بالاضطراد وفساده
- ٣٠٣ فساد فرقم بينهما باختلاف
جمع الكلمة
- ٣٠٤ فرقم بلزوم التقييد في المجاز فاسد
- ٣٠٥ فرقم بتوقف المجاز على معنى
آخر وفساده
- ٣٠٩ ما أطلق على الله وعلى الناس
حقيقة في الجميع
- ٣١١ خصائص الإضافات لا تخرج
اللفظ عن حقيقته
- ٣١٣ الحكم بأن هذا مستعمل في
موضوعه وذلك مستعمل في
غير موضوعه تحكم يارد
- ٣١٦ كلام الله ليس له وضع سابق على
الاستعمال فلا يصح فيه دهوى
المجاز .
- ٣١٧ اختلافهم في العام والمخصوص
حقيقة أم مجاز
- ٣٢٠ قول الطبري والشهرستاني وابن
الصباغ في ذلك
- ٣٢٢ وعدهم أن لا إله إلا الله مجاز
- ٣٢٣ وعدهم أن جن مجازة جميع الأعمال
- ٣٢٥ اللغة كلها حقيقة أو كلها مجاز
- ٣٢٧ تهريد الألفاظ عن القيود مثل
تهريد المعاني وجمعها مطلقة،
كلاهما خطأ
- ٣٢٨ أنواع القرآن
- ٣٢٩ العام والمخصوص حقيقة باتفاق
السلف والخلف
- ٣٣٠ استدلالهم على إحقاقية السابق
إلى الهمم .
- ٣٣٤ تقسيم معاني الكلام إلى خبر
وطلب واستنهام .

٣٦٧ المثال الثاني : اسم الله الرحمن ،
ورحمته الله

٣٦٨ الإلهاء في أسماء الله تعالى أربعة
أنواع .

٣٧١ الأدلة على نبوت الرحمة في
عمل حقيقتها .

٣٧٢ الفرق بين رحمة الخالق ورحمة
المخلوق .

٣٧٥ إثبات صفات الله بقياس الصفات
أو النقيض .

٣٧٦ ظهور آثار رحمة الله كظهور
آثار دبريته وقدرته

٣٧٩ المثال الثالث : استواء الله على
عرشه ، إثبات حقيقته من
٤٣ وجهاً .

٣٨٠ إبطال تأويله باستولى لغة .

٣٨١ إبطال تأويله باستولى عقلاً

٣٨٢ لأن العرش خلق بعد السموات
والأرض .

٣٨٥ قول الإمام ابن عبد البر في التقييد
بحقيقة الاستواء .

٣٨٧ قصر جرح الأشرى بحقيقة
الاستواء .

٣٨٨ معنى البيت الذي استلوا على أن
استوى بمعنى استولى .

٣٩٢ إبطال تأويل القولية بأنها فوقية
قدر ومكانة .

٣٣٥ تقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز
باطلي

٣٣٦ الحيو كانت - تعلم الصبي
لغة أبويه

٣٣٨ انجاز في الحمل أو الاستعمال

٣٣٩ قال الشافعي : كلام الله ورسوله
على ظاهره

٣٤٠ قولهم إن أكثر اللغة ، القرآن مجاز

٣٤١ نقل كلام ابن جني في ذلك ورده
من ٢٤ وجهاً

٣٤٦ دهواه أن خلق الله وحلم الله مجاز
٣٤٨ تعجيزه الله من التلذذ بالحقيقة

٣٤٩ نقض حجته في أن الفعل مجاز
٣٥٢ فساد قوله إن خلق الله السموات

بجواز .

٣٥٣ خلق أفعال المباد

٣٥٥ اختلاف الأفعال بحسب محالها

٣٥٨ وقروح لتأكيد في الكلام لا يشهد
الجهان لما ادعاه

٣٥٩ قوله في مجاز الحلف ورده

٣٦١ المواضع التي ادعى فيها الحلف

٣٦٢ وصف الأعيان بالطيب والخبث
والحل والحرمه

٣٦٥ (فصل) ذكر ما ادعوا فيه المجاز
من القرآن

٣٦٥ المثال الأول قوله (وجهاء ربك
والملك خفيصاً)

٤٣٣ تفسير آية (فأبهما تولوا قسم وجه الله)

٤٣٩ المثال السادس : اسم الله النور .
وقوله (الله نور السموات والارض)

٤٣١ الكلام على حديث : أنت نور السموات ، الخ

٤٣٢ قول الله (واشرفت الارض بنور ربها)

٤٣٥ اعترف الاشعري وابن كلاب بصفة النور لله .

٤٣٧ كلام ابن العربي الماسكي في صفة النور لله تعالى .

٤٣٨ تفسير أبي بن كعب الآية (الله نور السموات) النور صفة كمال وضده نقص

٤٤٢ إثبات فوقية الله على الحقيقة .

٤٤٥ الأحاديث التي تبطل تأويل الفوقية

٤٤٨ أقوال الأئمة في ثبوت حقيقة الفوقية .

٤٥٠ باب الايمان بأن الله على حشره

نأن من خلقه وعمله محيط بخلقهم

٤٥٢ المثال الخامس : إثبات توده حقيقة

٤٥٣ الجواب عن شبهة إنزال الحديد والإسليم .

٤٥٦ اقتراح الأول بما يدل على أنه حقيقة .

٣٩٤ معنى الاستواء نقل عن الرسول كما نقل لفظه

٣٩٦ التحريم نوحان : تحريف اللفظ وتحريف المعنى

٣٩٧ ففة ك بعضهم في معنى الاستواء والرد عليه

٤٠١ المثال الرابع (إثبات اليبدين - حقيقة الله تعالى)

٤٠٢ ما افترن باليد بما يجعلها حقيقة لا مجازاً

٤٠٣ اختصاص آدم بخلق اليبدين ينفي المجاز عنهما

٤٠٦ ما جاء في إطلاق اليد مجازاً وردجها .

٤٠٨ ليس مع من نفي يدي الله دليل من عقل أو نقل .

٤١٠ نفي اليبدين وتأويلهما هو قول الجهمية ، ورد عبد العزيز الكنان على ذلك .

٤١٣ قول الأشعري : إثبات اليبدين حقيقة لله تعالى .

٤١٥ (جامعة لهذا الفصل) ما ورد من الكتاب والسنة في اليد بما يجعلها حقيقة لا مجازاً .

٤١٧ المثال الخامس : إثبات الرجوع في

تعالى حقيقة .

٤١٨ رد تأويلهم له بالمجاز

الله ، مذهب الاتحادية المبني على
ما أسطره من أن وجود الله هو
وجود خلقه .

٥١٠ مذهب الفلاسفة أتباع أرسطو .

٥١١ مذهب المعتزلة .

٥١٢ مذهب السكالية .

٥١٣ مذهب الأشعري .

٥ مذهب الكرامية مذهب المالكية .

٥ (فصل) مذهب أتباع الرسل .

٥١٨ الأدلة عقلًا وعقلًا على أنه يتكلم
مضى شاء .

٥١٩ (فصل) مسألة تكلم المبادي بالقرآن .

٥٢٠ أصوات القارئ غير كلام الله .

٥٢١ استدلال البخاري على ذلك .

٥٢٤ (فصل) جواب السؤال : هل

حروف المحم قدسية أو مخلوقة

٥٢٦ مسألة انطى بالقرآن وبيان

الحق فيها .

٥٢٧ حجة البخاري وخلافه لأصحاب أحمد

٥٣٠ التلاوة والتلوين نزاع الناس في ذلك

٥٣٢ بيان مذهب أحمد في ذلك .

٥٣٣ بيان كون المسموع المقرء المحفوظ

هو كلام الله وهو غير مخلوق .

٥٣٥ (فصل) كون الكلام قدسًا محالًا

٥٣٧ وجود القرآن والرسول في زمن

الأولين .

٥٣٨ سماع كلام الله مباشرة وبواسطة

٤٦٨ حديث الجمعة وهو من جنس فحقوق
المعلقة .

٤١٠ حديث لقيط بن حاسم الجهمي
وفيه فوائد .

٤٧٧ (فصل) الذول إلى الأرض يوم
القيامة تواترت به الأحاديث
وجاء به القرآن .

٤٧٩ أقوال العلماء في الذول وصفات الله

٤٨٥ ثبوت الانتقال والحركة لله تعالى

٤٨٧ ما نقل عن الإمام أحمد من تأويل
للذول والجواب عنه .

٤٨٩ المثال التاسع : معية الله تعالى
وقربه من عباده .

٤٩١ معية الله لا تنفي علوه على خلقه
ولا يلزم منها الإختلاط بم .

٤٩٤ الكلام على قوله ((لن رحمة
الله قريب من المحسنين)) .

٤٩٧ الكلام على حديث (لو دليتم
بجبل إلى الأرض السابعة لسقط
على الله) سنده ومثله .

٥٠٢ المثال العاشر: إنداء الله ومناجاة
وكلامه بحرف وصوت .

٥٠٤ الكلام على حديث (فيناههم
بصوت) سنده ومثله .

٥٠٦ الأجاديث في كلام الله للناس
يوم القيامة .

٥٠٩ (فصل) مذاهب الناس في كلام

- ٥٧١ (فصل) التعديل في خبر الواحد
وأنه ليس سواء .
- ٥٧٥ كلام الشافعي في إفادة خبر
الواحد العلم .
- ٥٧٧ كلام القمي ابن تيمية في ذلك .
- ٥٨٧ كلام الإمام ابن حزم في أن
خير الواحد يفيد العلم قطعاً .
- ٥٩٨ (فصل) استدلال الشيخ ابراهيم
على ذلك ٢١ دليلاً .
- ٦٠٧ (محل) الاستدلال بأحاديث
الإمام في العلم كالمكمل .
- ٦١٣ (فصل) تقسيم الدين إلى أصول
وفروع تقسيم باطل
- ٦٢١ الظن المستفاد من الأحاديث
أعلى من معلومهم وقضائهم .
- ٦٢٩ المقام السابع : إختلاف درجة
الدليل بحسب درجة فهم المبتدئ
- ٦٣٠ المقام الثامن : إجتاد الإجماع
على قبول أحاديث الآحاد .
- ٦٣١ شبه من رد هذه الأحاديث
وطوائفهم .
- ٦٣٥ تكذيب أحمد لمدهى الإجماع .
- ٦٣٦ (محل) ليصرف السنة ما يخالف
القرآن .
- ٦٣٩ المقام العاشر
- ٥٧٢ مراتب الوجود الأربعة —
وجود القرآن في المصحف .
- ٥٤١ كلام الله عند الجمجمة وبجبال
المتعبدين .
- ٥٤٢ استخفافهم بالمصحف وشكوى
ابن عثيل من ذلك .
- ٥٤٣ (فصل) كلام شيخ الإسلام ابن
تيمية في ذلك .
- ٥٤٥ (فصل) منشا النزاع هل كلام
الرب بعينه أم لا .
- ٥٤٨ (فصل) الاحتجاج بالأحاديث
النسوية على إثبات صفات الله العلية .
- ٥٤٩ المقام الثاني موافقة القرآن للحديث
- ٥٥٠ تفسير الآية القرآن بالأحاديث
وكلام الصحابة .
- ٥٥٣ البلاغ المبين موثنيخ اللفظ والمعنى
- ٥٥٥ أنزال الله الكتاب والحكمة وهو السنة
- ٥٥٨ سؤال الصحابة النبي فيما أشكل عليهم
- ٥٦٠ طرق من لم يفسر القرآن
بالأحاديث والآثار .
- ٥٦٤ (فصل) كلام الشافعي في الاحتجاج
بالسنة .
- ٥٧٢ وجوب تحكيم الرسول ورد
المتنازع فيه إليه .
- ٥٦٧ (فصل) المقام الرابع ، إفاذتها
للم والقيمين .

